
INDIA



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle **C. Brockelmann,**
E. Hultzsch,

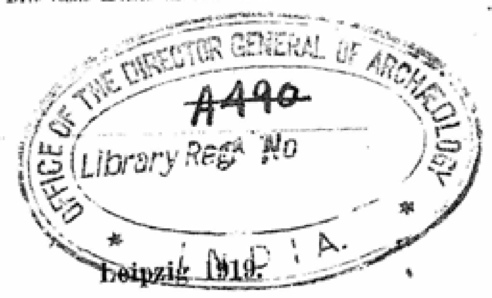
in Leipzig **J. Hertel,**
H. Stumme,

unter der verantwortlichen Schriftleitung von

H. Stumme.

73. Band.

Mit dem Bilde Ernst Windisch's.



Leipzig 1919.

In Kommission bei F. A. Brockhaus

Inhalt

des dreiundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

Allgemeines.

Semitisch.

Keilinschriftliches.

Arabisch und Islam.

Äthiopisch.

Ägyptisch.

Indisch.

Zigeunerisch.

Türkisch.

Nachrichten

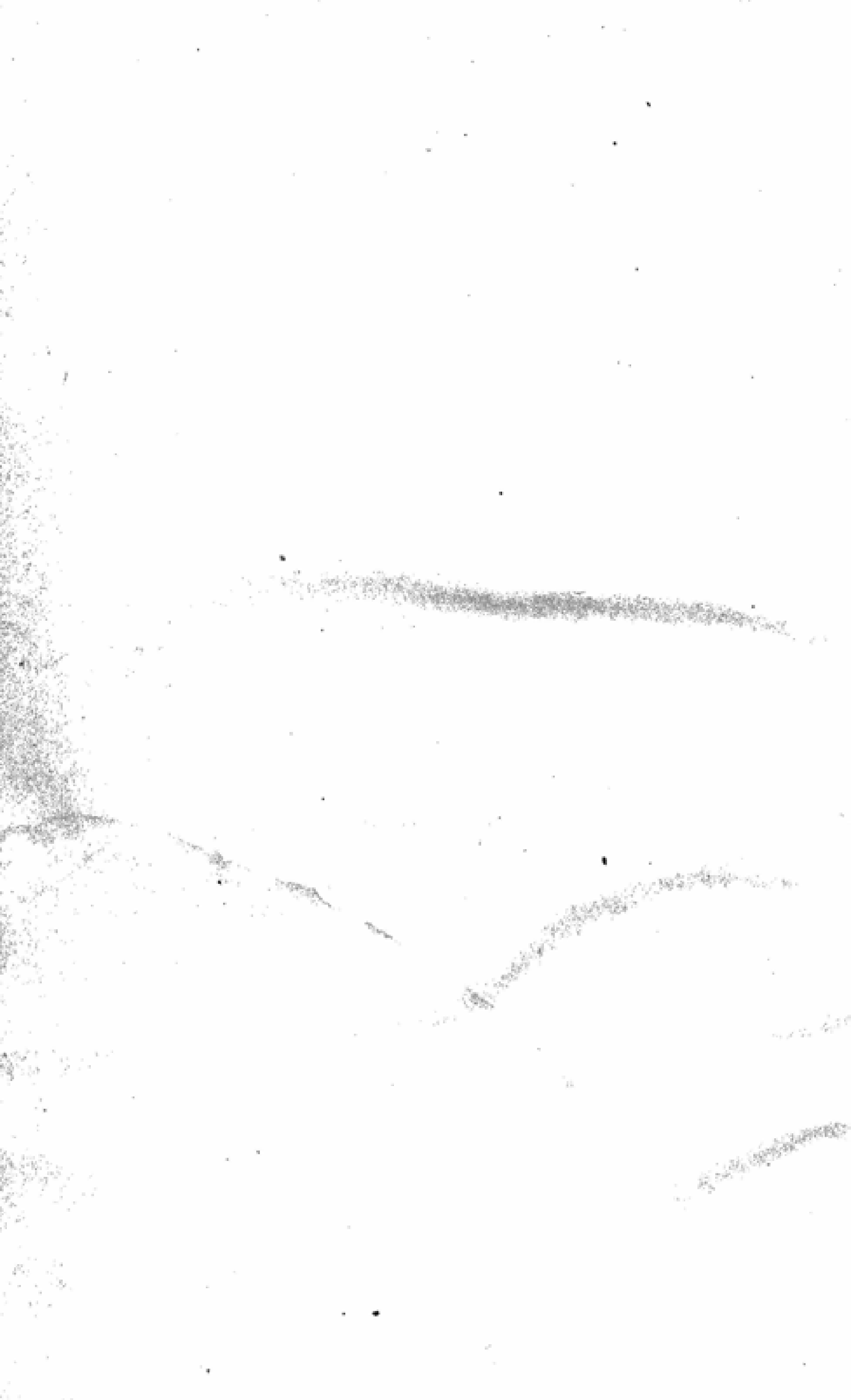
über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

a



Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch die sie die Zusendungen der Gesellschaft erhalten wollen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die Post*) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle* an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle*" (Wilhelmstr. 36/37) — ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse — zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an deren verantwortlichen Schriftleiter, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72), oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76), Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91) und Prof. Dr. *J. Hertel* in Leipzig (Indogermanisches Institut der Universität, Universitätsstr. 15) zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. — mit *Zusätzen* — siehe in der *Zeitschrift* Bd. 67 (1913), S. LXXI—LXXVIII. — Die *Bibliotheksordnung* siehe in der *Zeitschrift* Bd. 59 (1905), S. LXXXIX; Nachträge zu ihr siehe *Zeitschrift* Bd. 64 (1910), S. LIII.

☛ Freunde der Wissenschaft des Orients, die durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. G. fördern möchten, wollen sich an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag beträgt 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.*)

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland, Österreich und Ungarn 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

Das jeweilig neueste *Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* wird zum Preise von 60 Pf. (für Mitglieder: 45 Pf.), das *Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke* zum Preise von 30 Pf. (für Mitglieder: 20 Pf.) portofrei versandt.

*) Höflichst werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu begleichen, und zwar mit 1 Mark für Deutschland, Österreich und Ungarn, mit 2 Mark dagegen für die übrigen Länder.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 24. September zu Halle.

Die vorjährige, zu Leipzig abgehaltene Versammlung hat beschlossen, die nächste Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Halle einzuberufen (Zeitschrift, Bd. 72, p. XLVIII), wo sie am Mittwoch, 24. September 1919, 10 Uhr früh, in der Bibliothek der D. M. G. (Wilhelmstr. 36/37, Eingang von der Friedrichstr.) zusammentreten wird. Nach der Sitzung ist ein gemeinsames Mittagessen der Teilnehmer an der Versammlung, zu dem auch ihre Damen willkommen sind, in der Akademischen Speiseanstalt (früher Hotel „Tulpe", neben der Universität) geplant.

Halle und Leipzig, im Mai 1919.

Der geschäftsführende Vorstand.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten:

ab 1918:

1597 Herr Karl J. v. Kiszely, Gymnasialprof. in Beszterczebánya (Ungarn),

und ab 1919:

1598 Herr Dr. Willibald Kirfel, Bibliothekar a. d. Universitätsbibliothek Bonn, in Godesberg, Marktstr. 4,

1599 Herr Dr. phil. Jamshedji Maneckji Unwala in Bombay, 311 Hornby Road, Fort,

1600 Herr Dr. phil. A. Siddiqi, z. Z. in Göttingen, Nikolausberger Weg 48,

1601 Herr Dr. phil. Hermann Nau, z. Z. in Chemnitz, Kyffhäuserstr. 10,

1602 Herr Dr. phil. Adolph Brass, Bibliothekar u. Assistent am Oriental. Seminar der Univ. Bonn, Baumschul-Allee 29, und

1603 Herr stud. phil. Joachim Wach in München, Rambergstr. 8.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1919 eingetreten:

70 die Bibliothek der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien, II, Ferdinandstr. 22.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwarben die ordentlichen Mitglieder Herren v. Eichmann, Pauly und Stumme.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, † in Charlottenburg am 5. Dez. 1918 im 67. Lebensjahre,

Herrn Dr. A. F. Rudolf Hoernle in Oxford,

Herrn Prof. Todar Mall in Bonn,

Herrn Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Königsberg, † am 5. Febr. 1919 im 56. Lebensjahre, und

Herrn Prof. Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, † am 22. Juni 1918.

Ihren Austritt erklärten Frau v. Bartels und die Herren Bardenhewer, Beckh, Kurt Hultzsch, Münz und Sedláček.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. G. Bergsträßer in Berlin-Charlottenburg, Droysenstr. 10, Gartengeb. II,

Herr cand. phil. E. Bräunlich in Ohlsdorf bei Hamburg, Ohlsdorfer Str. 572,

Herr Prof. Dr. B. Delbrück in Jena, Marienstr. 10,
Herr Dr. H. Ehelolf in Berlin, W 50, Augsburger Str. 33, Hth. II,
Herr Major a. D. Carl v. Eichmann in Weimar, Südstr. 29,
Herr Prof. Dr. Fr. Giese in Eichwalde b. Berlin, Achenbachstr. 3.
Herr Dr. A. Hoffmann-Kutschke in Halle, Sophienstr. 1 II,
Herr Privatdozent Dr. W. Jahn in Halle, Tiergartenstr. 10 I,
Herr Hofrat Dr. J. Kresmárik in Wien, III, Kegelg. 45,
Herr Dr. B. Landsberger in Leipzig, Fürstenstr. 11,
Herr Geheimrat C. F. Lehmann-Haupt in Innsbruck, Archäologisch-epigraphisches Institut der Universität,
Herr Prof. Dr. E. Leumann in Freiburg i/B., Schwaighofstr. 5,
Herr Prof. Dr. B. Lindner, Dresden-N., Querallee 17 Erdg.,
Herr Privatdozent E. Mattsson in Uppsala, Österplan 13 III,
Herr Prof. Dr. C. Meinhof in Hamburg, Beneckestr. 22 III,
Herr Prof. Dr. H. Ritter in Hamburg, Eppendorferbaum 10 I,
Herr Legationsrat A. v. Rosthorn in Wien, III, Arenbergring 9,
Herr Prof. Dr. A. Schaade in Breslau, Gottschallstr. 1 I.
Herr Prof. B. Schüttheim in Lahr i/B., Lotzbeckstr. 20 II,
Herr Dr. H. Suter, em. Prof. am Gymnasium Zürich, in Arlesheim b. Basel.
Herr Prof. Dr. R. Tschudi, in Zollikon bei Zürich, Höhestr. 3,
Herr Dr. A. Walther in Berlin-Niederschönhausen, Nordend, Birkenallee 3,
Herr Dr. Fr. Wolff in Gießen, Neue Bäue 25, und
Herr Geheimrat H. Zimmern in Leipzig, Ritterstr. 16/22 A III.

Letztes Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke
s. ZDMG. Bd. 72, S. XXIII ff.

Neue Veröffentlichungen seitdem:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. 1.—72. Band und Doppelheft 1/2 des 73. Bandes. 1847—1919. 8°. 1086 *M.* (für M. D. G. 669 *M.* 50 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XV. Bd. Nr. 1: Vavahāra- und Nisīha-Sutta. Herausgegeben von *Walther Schubring*. 1918. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

Zum Gedächtnis Ernst Windisch's (* 4. Sept. 1844, † 30. Okt. 1918). I. Nachruf *M. Förster*'s. II. Nachruf *E. Hultzsch*'s. Mit dem Bilde Ernst Windisch's. (8 S.) 1919. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Sonderabdruck aus der Zeitschr. der D. M. G., Bd. 73.)

Ein Verzeichnis der seit dem 16. Mai 1918 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw. konnte nicht gegeben werden, da der Mangel an Heizmaterial und die bis in den Mai 1919 hinein herrschende kalte Witterung das Arbeiten in den Räumen der Bibliothek unmöglich machte, anderseits vorliegendes Heft im Anfang Mai abgeschlossen werden mußte.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.



Protokollarischer Bericht
über die am 24. September 1919 zu Halle abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung wird 10[30] in der Bibliothek der D. M. G. durch Herrn Hultzsch eröffnet. Die Versammlung wählt ihn zum Vorsitzenden, Herrn Steindorff zu seinem Stellvertreter; zu Schriftführern die Herren Hartmann und Landsberger; zu Rechnungsprüfern die Herren Henckel und Herzfeld.

Liste der Teilnehmer s. in Beilage A.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Brockelmann, Fischer, Hultzsch und Zimmern werden wiedergewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß aus folgenden Mitgliedern zusammen:

gewählt in:	Halle 1917	Leipzig 1918	Halle 1919
	Erman	Kuhn	Brockelmann
	Kirste	Praetorius	Fischer
	Reinisch	†Windisch, für welchen Hertel eingetreten ist.	Hultzsch
	Stumme		Zimmern

2. Als Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung wird Leipzig bestimmt.

3. Herr Hultzsch verliest den Bericht des Schriftführers für 1918/19 (s. Beilage B).

4. Der Vorsitzende verliest die Tagesordnung.

Ein Antrag des Herrn Kahle, die Tagesordnung in Zukunft allen Mitgliedern vier Wochen vor der Sitzung zugehen zu lassen, wird angenommen.

5. Herr Stumme verliest den Redaktionsbericht für 1918/19 (s. Beilage C).

Herr Lüders wünscht strengere Sichtung der aufzunehmenden Artikel und Beschränkung der Rezensionen; im besonderen sollten Nachträge zu Wörterbüchern nicht einzeln in der Zeitschrift veröffentlicht, sondern für eine etwaige spätere vollständige Sonderpublikation gesammelt werden. Die Versammlung ist einverstanden.

6. Der Kassenbericht für 1917 und 1918 wird vorgelegt (s. Beilage D und E).

7. Herr Brockelmann verliest den Bibliotheksbericht für 1918/19 (s. Beilage F).

8. Herr Hultzsch verliest den als Beilage G abgedruckten Entwurf eines Vertrages zwischen dem Preußischen Staat (Minist. f. Wissenschaft, Kunst und Volksbildung) mit der D. M. G. Auf Antrag des Vorstandes und mit Zustimmung

des Herrn Unterstaatssekretärs Becker wird der letzte Satz von Punkt 3 des Entwurfes gestrichen.

Gelegentlich einer Aussprache, in welcher auf die geringe Höhe der vom Preußischen Staate jährlich anzuweisenden Beiträge für Bibliothekszwecke (ℳ 500) hingewiesen wird, erläutert Herr Becker den Entwurf dahin, daß die ausgeworfenen Beträge bereits im Jahre 1916 festgelegte Minimalleistungen darstellen, deren Erhöhung erwartet werden könne.

Die Versammlung gibt dem Wunsche nach Verwirklichung dieser Erwartung Ausdruck und genehmigt hierauf den Abschluß des Vertrages.

9. Der im Jahre 1918 eingesetzte Reformausschuß (vgl. Bd. 72, S. XLVII) wird auf Antrag des Herrn Steindorff im Hinblick auf die in Punkt 10 erörterte allgemeine Reform aufgelöst.

10. Herr Becker erläutert die von der Redaktion des „Islam" (den Herren Becker und Ritter) vorgelegten „Grundsätze und Richtlinien für das Statut eines Verbandes für morgenländische Forschung", indem er die Notwendigkeit eines auch bereits von verschiedenen orientalistischen Gesellschaften vorgeschlagenen Zusammenschlusses aller an der morgenländischen Forschung Interessierten ausführt, welcher sei es in Form eines Personalverbandes, sei es in Form eines Verbandes der Gesellschaften möglich sei. Man müsse sich nunmehr, falls man prinzipiell mit der Gründung eines solchen Verbandes einverstanden sei, schlüssig werden, ob die D. M. G. in diesem Verbande aufgehen oder als ein Glied des Verbandes bestehen bleiben solle.

Herr Steindorff tritt für die Gründung eines Verbandes der Gesellschaften ein und möchte der D. M. G. als einem Glied innerhalb des „Verbandes" die allgemeine Fürsorge für die Publikationsorgane in dem Sinne des in den Erläuterungen zu den „Grundsätzen" ausgeführten „Idealen Zustandes" als zukünftige Aufgabe zuweisen; die ZDMG. solle aufgeteilt und ein allgemeiner Teil geschaffen werden, der als Organ für allgemeine orientalistische Probleme und Grenzgebiete zu dienen habe.

Nach einer längeren Debatte, an der sich die Herren Kahle, Meissner, Lüders, Scherman beteiligen, stellen die Herren Herzfeld und Becker als Kernpunkte der Diskussion die Frage fest, ob die D. M. G. bereit sei, sich in ihrer Zeitschrift auf die im Entwurfe für diese festgelegten Fächer (1. Indologie und Iranistik; 2. Semitistik; 3. Sinologie und Turkologie (in weitem Sinne; Ost- und Zentralasiatische Sektion) zu beschränken, so daß dann die ZDMG. in drei Sektionen sich auflösen würde, wozu als vierter eventuell der von Herrn Steindorff vorgeschlagene „allgemeine Teil" träte.

Herr Steindorff erläutert, daß diese Vierteilung der ZDMG. ganz seinem Vorschlage entspräche, hält jedoch an dem obigen Vorschlage der Erweiterung der Aufgaben der D. M. G. als Instanz für die Publikationsorgane innerhalb des „Verbandes" fest.

Herr Zimmern meint, das „allgemeine" Heft solle allen Mitgliedern obligatorisch, die anderen drei fakultativ je nach Wunsch zugesendet werden.

Herr Ritter hält die D. M. G. wegen ihrer altertümlichen Organisation zur Übernahme neuer Aufgaben im Sinne des Steindorff'schen Vorschlages nicht für fähig.

Die Herren Steindorff und Guthe treten dagegen für eine Reform der D. M. G. ein, welche sie in den Stand setzt, ihre Aufgaben zu erweitern.

Herr Guthe wünscht Berücksichtigung des D. P. V. bei der Verteilung der Aufgaben innerhalb des „Verbandes".

Nach einer weiteren Debatte, an der sich die Herren Kahle, Herzfeld und Schulze beteiligen, wird folgender Antrag des Herrn Ritter angenommen:

> 1. Die Allgemeine Versammlung der D. M. G. erklärt sich grundsätzlich damit einverstanden, daß die D. M. G. der zu schaffenden Organisation eines Verbandes für morgenländische Forschung angeschlossen wird.
>
> 2. Zur Beratung über die Art dieses Anschlusses und die unter diesem Gesichtspunkt nötig werdende Umgestaltung der Verfassung der D. M. G. wird ein Ausschuß von acht Personen eingesetzt, bestehend aus den Herren Brockelmann, Herzfeld, Kahle, Lüders, Ritter, Scherman, Steindorff, Zimmern.
>
> 3. Dieser Ausschuß hat konkrete Vorschläge innerhalb eines halben Jahres einer außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vorzulegen.

11. Folgender Antrag des Herrn Hultzsch wird angenommen:

> „Falls die D. M. G. sich nicht dem geplanten Verband anschließt, ist im Juni-Heft 1920 der Zeitschrift bekanntzugeben, daß in der nächsten ordentlichen Allgemeinen Versammlung ein Antrag auf Erhöhung des jährlichen Beitrages für alle Mitglieder auf 24 *M*, des Beitrages für Mitgliedschaft auf Lebenszeit auf 480 *M* zur Beratung gelangt."

12. Ein Antrag des Herrn Hultzsch, daß von außerdeutschen Mitgliedern der Beitrag für Mitgliedschaft auf Lebenszeit künftig in Goldwährung zu zahlen sei, wird angenommen.

13. Die Rechnungsprüfer beantragen Entlastung der Kassenführung, die erteilt wird.

Die Versammlung wird um 3 Uhr geschlossen.

Die Vorsitzenden	Die Schriftführer
E. Hultzsch. Georg Steindorff.	R. Hartmann. B. Landsberger.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer[1]) an der Allgemeinen Versammlung der D.M.G. am 24. September 1919 zu Halle.

1. Hertel.
2. Scherman.
3. *Franke, Karl.
4. Roy, Tara Chand.
5. Stumme.
6. *Babinger.
7. R. Hartmann.
8. E. Herzfeld.
9. H. Lüders.
10. Meissner.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Nichtmitglieder sind mit * bezeichnet.

11. Zimmern.
12. Wilhelm Schulze.
13. Hoffmann-Kutschke.
14. P. Kahle.
15. Ritter.
16. Becker.
17. Schindler.
18. Ehelolf.
19. *Schultz.
20. Weller.
21. Bräunlich.
22. Henckel.
23. Nau.
24. G. Kampffmeyer.
25. B. Landsberger.
26. Brockelmann.
27. Th. Zachariae.
28. G. Steindorff.
29. H. Guthe.
30. E. Hultzsch.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1918—1919.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. 72, p. XLVIII ff.) sind der D. M. G. 15 Personen (Nr. 1596—1610) und 1 Körperschaft (Nr. 70) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten Frau v. Bartels und die Herren Baensch-Drugulin, Bardenhewer, Beckh, Hirschfeld, Huart, Kurt Hultzsch, Münz, Sedláček, V. A. Smith und Weckerling. Durch den Tod verlor die Gesellschaft zwei Ehrenmitglieder: Herrn Wirkl. Staatsrat Dr. Wilhelm Radloff, Exzellenz, und Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Ernst Windisch, und 8 ordentliche Mitglieder: Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Karl Brugmann, Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Paul Deussen, Herrn Prof. Dr. Martin Hartmann, Herrn Dr. Rudolf Hoernle, Herrn Prof. Todar Mall, Herrn Prof. Dr. Friedrich Schwally, Herrn Abdur-rahman Seoharvi und Herrn Prof. Dr. Cossmann Werner.

Im letzten Jahresberichte fehlten die üblichen Nachrichten über die Finanzlage der D. M. G., da die Firma F. A. Brockhaus während der Abwesenheit des die Geschäfte unserer Gesellschaft wahrnehmenden Buchhalters Herrn K. Franke die nötigen Unterlagen nicht zu liefern vermochte. Herr Franke hat seitdem nach seiner Entlassung aus dem Heeresdienste die Abschlüsse für 1917 und 1918 in mustergültiger Weise erledigt. Hiernach zählte die Gesellschaft am Schlusse des Jahres 1917 495 Mitglieder und im Jahre 1918 490 Mitglieder gegenüber 505 Mitgliedern im Jahre 1916. Von der ZDMG. wurden im Jahre 1917 402 Stück an Mitglieder und Körperschaften und 78 Stück an den Buchhandel versandt; im Jahre 1918 waren die entsprechenden Ziffern 410 und 64 Stück. Der Gesamtabsatz an Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im Jahre 1917 ℳ 2897.75 und im Jahre 1918 ℳ 3354.65, also ℳ 456.90 mehr als im Vorjahre. Die rückständigen Mitgliedsbeiträge betrugen am 1. Juli 1919 ℳ 8799.90. Wir dürfen wohl hoffen, daß sofort nach Friedenschluß ein großer Teil dieser Summe von denjenigen Mitgliedern, welche feindlichen Staaten angehören, anstandslos beglichen werden wird, zumal da ihnen der niedrige Stand der deutschen Valuta zugute kommt. Eine Anzahl unserer Mitglieder in Amerika, England, Finnland, Frankreich und Italien haben sich bereits gemeldet und ihre Beiträge seit Kriegsbeginn nachgezahlt. Die einheimischen Mitglieder haben in den Jahren

1917 und 1918 mit Rücksicht auf die Notlage der Gesellschaft großes Entgegenkommen gezeigt und ihre Beiträge pünktlich berichtigt.

Die Gesellschaft unterstützte im Jahre 1917 die Enzyklopädie des Islam mit ℳ 300. Das Fleischer-Stipendium wurde in der Höhe von ℳ 350 am 4. März 1919 Herrn Dr. Arno Poebel in Breslau (jetzt Prof. in Rostock) verliehen.

Die vorjährige Versammlung hatte den geschäftsführenden Vorstand beauftragt, das Sächsische Ministerium des Kultus um Auslegung einer Stelle des Statuts des Fleischer-Stipendiums zu bitten (s. Bd. 72, p. XLVII). Dies ist geschehen und darauf folgende Antwort eingegangen:

Dresden, den 31. Januar 1919.

> Dem Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts ist es nicht zweifelhaft, daß die in der Eingabe vom 19. ds. Mts. aufgeworfenen Fragen nach dem Wortlaute und Sinne der Stiftungsbestimmungen für das Fleischer-Stipendium dahin zu beantworten sind, daß das zweite und das dritte Genußjahr sich unmittelbar an das erste und bezw. zweite anschließen müssen, und daß Personen, die dieses Stipendium drei Jahre lang genossen haben, künftig nicht wieder damit zu bedenken sind.
>
> Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts.
>
> Buck.

Der von der letzten Versammlung gewählte „Ausschuß zur Erwägung einer zeitgemäßen Umgestaltung des Vorstands und vielleicht auch der Zeitschrift der Gesellschaft“ kooptierte Herrn Prof. Hertel in Leipzig, welcher an Stelle unseres lieben † Windisch in den geschäftsführenden Vorstand eingetreten ist, hat es aber bisher zu keiner Tagung gebracht. Die Revolution, die Beschränkung des Eisenbahnverkehrs und Meinungsverschiedenheiten inbezug auf Zuwahl weiterer Mitglieder tragen die Schuld hieran. Am Schlusse des Schriftenaustausches schlug ich vor, es der Allgemeinen Versammlung zu überlassen, über die Zusammensetzung des Ausschusses und den Ort und die Zeit seines Zusammentritts Bestimmung zu treffen.

Im letzten Jahresberichte (Bd. 72, p. L) erwähnte ich die von dem Preußischen Unterrichtsministerium geplante Begründung eines orientalischen Seminars im Anschluß an die Bibliothek unserer Gesellschaft. Die vorjährige Versammlung beschloß, daß der hierüber abzuschließende Vertrag der nächsten Versammlung vorzulegen sei, was hiermit geschieht; s. Beilage G.

Der weitere Vorstand hat sich mit den Bedingungen des Vertrags einverstanden erklärt, jedoch den Wunsch ausgesprochen, daß die Handschriften, welche zum Teile Vermächtnissen entstammen, nicht in die Universitätsbibliothek überführt, sondern, wie bisher, in unserer Bibliothek aufbewahrt werden. Demgemäß würde die Streichung des zweiten Satzes von Punkt 3 des Vertrages zu beantragen sein.

Einer von Berlin ausgehenden Aufforderung zur Begründung eines Verbandes aller orientalischen Vereine erteilte der geschäftsführende Vorstand seine prinzipielle Zustimmung. Die Herren Brockelmann und Stumme vertraten die Gesellschaft in Berlin bei einer Vorbesprechung über diesen Gegenstand, deren Ergebnisse demnächst veröffentlicht werden sollen. Wie ich erfahre, würde

hierbei vorgeschlagen, von jedem Mitglied einer Gesellschaft die sich dem Verband anschließt, einen jährlichen Zuschlag von ℳ 10 zu erheben. Selbst wenn wir uns dem Verbande fernhalten, wird sich eine Erhöhung der Mitgliedsbeiträge auf keinen Fall vermeiden lassen. Die Firma F. A. Brockhaus ist der Ansicht, daß der Jahresbeitrag auf ℳ 24 erhöht werden muß, wenn die Zeitschrift wieder denselben Umfang, wie in Friedenszeiten, erhalten soll. Hierbei wäre es vielleicht vorteilhaft, die Zeitschrift in zwei Sektionen: eine indogermanische und eine semitische, zu zerlegen, von denen jedes Mitglied nur je eine erhalten würde. Auch dieser Vorschlag ist, wie ich höre, in der Berliner Versammlung zur Sprache gekommen und beifällig aufgenommen worden.

Zum Schluß kann ich der Versammlung mitteilen, daß unserer Bibliothek eine hochherzige Schenkung zugefallen ist. Der kürzlich verstorbene Herr Prof. Dr. Martin Hartmann hat ihr seine außerordentlich reichhaltige und wertvolle Büchersammlung aus dem Gebiete der orientalischen Literaturen letztwillig hinterlassen. Die Bücher sind zum Teil bereits hier eingetroffen, und der Rest wird demnächst aus Berlin erwartet. E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1918—1919.

Der 72. Band der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, dessen Doppelheft 3/4 am 13. Dezember 1918 versandt wurde, brachte 348 Seiten arabischer Pagination. Der 73., dessen Doppelheft 1/2 am 1. Juni 1919 in die Öffentlichkeit ging, wird 244 bringen; einen größeren Umfang konnten wir dem Bande nicht geben, denn der Drucktarif ist unentwegt weiter gestiegen, — zu schwindelnder Höhe. Von den Wissenschaftlichen Jahresberichten erschien auch im 73. Bande bloß ein einziger: „Ägyptologie 1918“ von Günther Roeder. Was neue „Verkaufs-Separata“ betrifft, so ist (s. Zeitschr. 73, S. VII) Anfang dieses Jahres ausgegeben worden der Sonderabdruck aus Heft 1/2 des 73. Bandes der Zeitschr.: Zum Gedächtnis Ernst Windisch's, * 4. Sept. 1844, † 30. Okt. 1918. I. Nachruf M. Förster's. II. Nachruf E. Hultzsch's. Mit dem Bilde Ernst Windisch's. 1919. 1 ℳ 50 ₰ (für Mitglieder der D. M. G. 1 ℳ). — Die Allgemeine Versammlung von 1918 drückte (s. Zeitschr. 72, S. XLVII, u. 2) den Wunsch aus, „daß den Mitarbeitern der Zeitschrift die Sonderabzüge ihrer Beiträge sofort nach Fertigstellung der die betr. Beiträge enthaltenden Druckbogen (also vor dem Erscheinen des betr. Heftes) zur Verfügung gestellt werden möchten“. Teilweise ist dies zu erreichen gewesen, teilweise nicht; ich kann versichern, daß ich mein Möglichstes tue, die betr. Stellen hierin zur Promptität zu bewegen.

Von den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* ist bald nach der Allgemeinen Versammlung von 1918 (s. Zeitschr. 73, S. VII) erschienen: XV. Band, Nr. 1: Vavahāra und Nisīha-Sutta. Herausgegeben von Walther Schubring. Die Herstellungskosten der 72 Seiten starken Arbeit betragen 1623 ℳ 95 ₰, zu denen Herr Schubring 1350 ℳ Unterstützungsgeld der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bopp-Stipendium) beisteuerte, was auf dem Titelblatte der Schrift angegeben ist.

Der an ihn am 22. Juli 1919 gerichteten Bitte, den anastatischen Neudruck der Schrift seines 1894 verstorbenen Vaters Über die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von Alexander Kohut. 1866 (= Nr. 3 des IV. Bandes der *Abhandlungen*) freizugeben (zur Sache s. Zeitschr. 72, S. LVI), hat Herr Dr. G. A. Kohut in einem Briefe aus New York vom 29. August freundlichst entsprochen. Das betr. Heft der *Abhandlungen* ist mithin wieder käuflich und zwar soll der Preis dieses anastatischen Neudrucks für Nichtmitglieder 3 *M*, für Mitglieder der D. M. G. 2 *M* betragen (vgl. ZDMG. Bd. 70, vierte Seite des Umschlags von Heft 3/4). Somit sind die *Abhandlungen* jetzt wieder vollständig verkäuflich.

Hans Stumme.

Beilage D und E siehe S. XVI—XIX.

Beilage F.

Bibliotheksbericht für 1918—1919.

Die Fortsetzungen von Zeitschriften und Serienpublikationen aus dem Inland, den verbündeten und den neutralen Ländern sind auch in diesem Jahre regelmäßig eingegangen; aus den bisher feindlichen Ländern hat die Scuola orientale della R. Università di Roma durch Übersendung der während des Krieges erschienenen Bände der Rivista dei Studij orientali den Austauschverkehr wieder aufgenommen. Die sonstigen Bestände der Bibliothek haben sich um ca. 78 Bände vermehrt; leider verbot der immer dringender werdende Raummangel der Zeitschrift die Eingänge in der gewohnten Weise zu verzeichnen.

Einen außerordentlich wertvollen Zuwachs erhielt die Bibliothek der Gesellschaft durch das hochherzige Vermächtnis ihres am 5. 12. 18 verstorbenen langjährigen Mitgliedes M. Hartmann, der ihr in seinem Testament seinen gesamten handschriftlichen Nachlaß, alle im Orient gedruckten Bücher seiner Bibliothek sowie die noch vorhandenen Münzen seiner Sammlung, deren Hauptbestand er allerdings schon bei Lebzeiten nach Moskau verkauft hatte, überwies. Der in Hartmann's Wohnung aufbewahrte Teil der Bibliothek sowie der übrige Nachlaß wurde alsbald nach Halle überführt; ein erheblicher Teil der Bücher steht noch als Leihgabe in der Bibliothek der Deutschen Islamgesellschaft zu Berlin, wird aber demnächst auch hierher übernommen werden. So ist unsere Gesellschaft in den Besitz von 24 Bänden türkischer und arabischer Handschriften und mehreren tausend Bänden gedruckter Bücher gekommen. Dadurch wird der türkische, speziell der osmanische und osttürkische Teil unserer Bibliothek dem durch die Vermächtnisse von Gildemeister, Thorbecke und Socin schon so glänzend ausgestatteten arabischen Teile nahezu ebenbürtig; dieser selbst wird durch zahlreiche Werke aus den bisher nur unzureichend vertretenen Gebieten der islamischen Theologie und des Rechts sowie durch modern-arabische Literatur, namentlich durch Zeitungen und Zeitschriften in höchst erwünschter Weise vervollständigt. Die Gesellschaft wird dies hochherzige Vermächtnis im Sinne des Erblassers, der selbst zu den eifrigsten Benutzern unserer Bibliothek gehörte, in liberalster Weise, hoffentlich zum Segen der islamischen Wissenschaft verwalten.

Beilage D.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1917.

Einnahmen.	M	₰
Kassenbestand vom Jahre 1916	28683	75½
Rückständige Mitglieder-Beiträge:		
1913—1915 = M 57,—		
1916 = M 84,—		
Porti: M 7,—	148	—
Mitglieder-Beiträge 1917 . . . M 5499,95		
Porti M 203,59	5703	54
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:		
laut Abschluß 1917 M 12100,95		
" " 1916 M 12062,07	38	88
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G.	576	76
Zinsen auf Wertpapiere u. Beibuch Fleischer-Stiftung	399	38
Darlehen	2000	—
Allg. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	4108	19
Unterstützungen 1917:		
Königl. Preußische Regierung M 1800,—		
Königl. Sächsische Regierung M 900,—		
Königl. Württemberg. Regier. M 350,—	3050	—
Unterstützung der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zur Drucklegung der Abhandlungen XIII, 4	400	—
Von Gönnerseite	150	—
Geschenk des Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch, Leipzig	120	—
Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig	2897	75

Ausgaben.	M	₰
Satz, Druck und Papier:		
a) der Zeitschrift { Bd. 71, Heft 1/2 M 3119,81		
Bd. 71, Heft 3/4 M 2305,70 }	5425	51
b) der Abhandlungen Bd. XIII, 4	1120	90
c) anastatische Neudrucke	2051	05
d) andere Drucksachen	106	—
Buchbinderarbeiten	415	39
Honorare	676	78
Redaktion, Gehälter, Remunerationen	1975	—
Unterstützung orientalischer Druckwerke	300	—
Prüfung der Jahresrechung	40	—
Amtsgerichtskasse	12	85
Heizung u. Beleuchtung d. Bibliothek, Winter 1916/17	318	40
Feuerversicherung (Bibliothek, Halle)	37	50
Bücher-Rechnungen für die Bibliothek	40	—
Porti, Bestellgelder, Frachten	126	62
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	972	24
Zinsen und Provision	85	49
Zinsen auf Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-Stiftung	399	38
Darlehen-Rückzahlung	4000	—
Rückzahlungen:		
an Müller-Hippers, Lauscha für Rechnung Dr. K. Narbeshuber, Gmunden	28	—
Doppelt gezahlte Mitgliedsbeiträge 1917 etc.	32	20
Prof. A. Bertholet, Göttingen: Mehrzahlung 1916 auf den Beitrag 1917 verrechnet	3	—
F. A. Brockhaus, Leipzig:		
Für Führung der Kasse	150	—
Provision, Porti etc.	1011	68

Kursdifferenzen, Portovergütungen etc.	2	85
Zahlung von Dr. H. Speer, Jerusalem	17	25
Zahlung von Dr. K. Narbeshuber, Gmunden	28	—
Depotspesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung	10	50
Summa der Einnahmen	48334	85½

Insgemein als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- u. Transportkosten, Wäsche, Reinigen und Aufwarten. Aufbewahrung der Wertpapiere, sowie kleine Anschaffungen	267	05
Summa der Ausgaben	19595	04

Summa der Einnahmen	ℳ 48334,85½
Summa der Ausgaben	ℳ 19595,04
Bestand	ℳ 28739,81½

Dieser setzt sich zusammen aus:

Vermögen der D. M. G.	ℳ 16600,—
Vermögen der Fleischer-Stiftung	ℳ 12100,95
Bar	ℳ 38,86½
Summa	ℳ 28739,81½

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1917.

Aktiva.

Kassenbestand	ℳ 28739,81½
Rückständige Mitgliederbeiträge	ℳ 6813,50
	ℳ 35553,31½

Passiva.

Darlehen	ℳ 2000,—
Schulden bei der Allg. Deutsch. Credit-Anstalt	ℳ 2398,50
Vermögensbestand	ℳ 31154,81½
	ℳ 35553,31½

Vermögen am 31. Dez. 1917	ℳ 31154,81½
" " " " 1916	ℳ 30504,35½
Vermögens-Zuwachs	ℳ 650,46

Universitäts-Kassen-Rendant
Rechnungs-Rat Lenz in Halle a. S., als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig,
als Kassierer.

Beilage E.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1918.

Einnahmen.

		ℳ	₰
Kassenbestand vom Jahre 1917		28739	81 1/2
Rückständige Mitglieder-Beiträge:			
1914—16	= ℳ 153,—		
1917	= ℳ 87,—		
Porti	ℳ 1,—		
		241	—
Mitglieder-Beiträge 1918	ℳ 5809,10		
Porti	ℳ 193,95		
		6003	05
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:			
laut Abschluß 1918	ℳ 12179,77		
" " 1917	ℳ 12100,95		
		78	82
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		10461	07
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G.		587	40
Zinsen auf Wertpapiere u. Beibuch Fleischer-Stiftung		409	02
Geloste Wertpapiere D. M. G.		1500	—
Geloste Wertpapiere Fleischer-Stiftung		600	—
Depot-Spesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung		12	10
Angeschaffte Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-Stiftung		568	10
Darlehen		5000	—
Unterstützungen 1918:			
Königl. Preußische Regierung	ℳ 1800,—		
Königl. Sächsische Regierung	ℳ 900,—		
Königl. Württemberg. Regier.	ℳ 350,—		
		3050	—
Königl. Preußische Akad. der Wissenschaften (Bopp-Stiftung zu Abhandlungen XV, 1)		1350	

Ausgaben.

		ℳ	₰
Satz, Druck und Papier:			
a) der Zeitschrift: Bd. 72, Heft 1/2	ℳ 6154,98		
Bd. 72, Heft 3/4	ℳ 1084,75		
		7239	73
b) der Abhandlungen Bd. XV, Nr. 1		1623	95
c) andere Drucksachen		214	40
Buchbinderarbeiten		631	83
Honorare		519	90
Redaktion, Gehälter, Remunerationen		2180	—
Prüfung der Jahresrechnung		45	—
Heizung u. Beleuchtung d. Bibliothek Winter 1917/18		516	84
Feuerversicherung (Bibliothek, Halle)		37	50
Feuerversicherung (Bücher-Lager, Leipzig)		50	—
Porti, Bestellgelder, Frachten, Reisegelder		203	99 1/2
Rechtsgutachten		45	—
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		13091	92
Zinsen, Provision, Depotspesen		324	87
Zinsen auf Wertpapiere und geloste Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-Stiftung		1009	02
Anschaffung an Wertpapieren (D. M. G.)		1468	10
Anschaffung an Wertpapieren (Fleischer-Stiftung)		568	10
Darlehns-Rückzahlungen		2000	—
Rückzahlungen doppelt gezahlter Mitgliedsbeiträge:			
Dr. A. Heider, Gütersloh	ℳ 18,—		
Geh. Rat Prof. Dr. C. Brockelmann, Halle	ℳ 19,—		
		37	—
F. A. Brockhaus, Leipzig:			
Für Führung der Kasse		150	—
Provision, Porti etc.		1101	88

Einnahmen	ℳ	₰
Geschenk des Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch, Leipzig	120	—
Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig	3354	65
Kursdifferenzen, Porto-Vergütungen etc	3	90
Zahlung von Dr. A. Heider, Gütersloh	19	—
Summa der Einnahmen	62097	92½

Ausgaben	ℳ	₰
Insgemein als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- u. Transportkosten, Wäsche, Reinigen und Aufwarten, sowie kleine Anschaffungen	221	20
Summa der Ausgaben	33280	23½

Summa der Einnahmen	ℳ 62097,92½
Summa der Ausgaben	ℳ 33280,23½
Bestand	ℳ 28817,69

Dieser setzt sich zusammen aus:

Vermögen der D. M. G.	ℳ 16600,—
Vermögen der Fleischerstiftung	ℳ 11300,—
Rechnungsbuch Nr. 22168 Fl. St.	ℳ 300,—
Bare Kasse	ℳ 617,69
Summa	ℳ 28817,69

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1918.

Aktiva:		Passiva:	
Kassenbestand	ℳ 28817,69	Darlehen	ℳ 5000,—
Rückständige Mitgliederbeiträge	ℳ 8799,90	Vermögensbestand	ℳ 32849,94
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt	ℳ 232,35		
	ℳ 37849,94		ℳ 37849,94

Vermögen der D. M. G. am 31. Dez. 1918	ℳ 32849,94
„ „ „ „ „ „ 1917	ℳ 31154,81½
Vermögens-Zuwachs	ℳ 1695,12½

Universitäts-Kassen-Rendant
Rechnungs-Rat Lenz in Halle a. S., als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig,
als Kassierer.

Ausgeliehen waren im Berichtsjahre 126 Bände und 4 Handschriften an 30 Entleiher. Das Lesezimmer war, solange die Witterung es zuließ, täglich benutzt. Leider mußten wir im letzten Winter, da wir die gegen früher nahezu verdoppelten Kosten der Heizung der ohnehin so schwachen Kasse der Gesellschaft nicht aufbürden durften, darauf verzichten, das Lesezimmer offenzuhalten.

Auch in diesem Berichtsjahr war unser Bibliothekar, Herr Dr. Bauer, längere Zeit von Halle ferngehalten und zwar bis Ende Dezember 1918 durch den Heeresdienst, seit Anfang Mai dieses Jahres bis jetzt durch den Aufenthalt in einem Luftkurort; während dieser Zeit wurde er durch den Unterzeichneten vertreten. C. Brockelmann.

Beilage G.

Vertragsentwurf.

Zwischen

dem Preußischen Staat (Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung),

vertreten durch den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, einerseits,

und

der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ in Halle und Leipzig,

vertreten durch ihren geschäftsführenden Vorstand, nämlich:

a) den Geheimen Regierungsrat Professor Dr. C. Brockelmann in Halle,

b) den Geheimen Regierungsrat Professor Dr. E. Hultzsch ebenda,

c) den Professor Dr. J. Hertel in Leipzig und

d) den Professor Dr. H. Stumme, ebenda,

wird nachstehende Vereinbarung getroffen:

1. Die „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“ stellt ihre in Halle befindlichen Räumlichkeiten und Büchereibestände in den Dienst der Universität Halle-Wittenberg.

2. Durch das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung wird an der Universität Halle ein Orientalisches Seminar errichtet, das sich in eine islamische und eine indische Abteilung gliedert. Für dieses Seminar sind die in Ziffer 1 erwähnten Räumlichkeiten und Bücherbestände bestimmt. Das Ministerium verpflichtet sich, für die Bibliothek einmalig 5000 ℳ zur Verfügung zu stellen, welcher Betrag bereits in den Staatshaushalt für das Rechnungsjahr 1918 „zur Einrichtung der Bücherei für ein Orientalisches Seminar bei der Universität Halle“ eingestellt ist. Zur weiteren Ausgestaltung der Bibliothek werden dem Seminar jährlich 500 ℳ überwiesen und für einen Bibliothekar jährlich 750 ℳ bewilligt. Diese laufenden Ausgaben von 500 ℳ „zur Bestreitung der sächlichen Ausgaben“ und von 750 ℳ „für Assistenz-

leistungen in der angegliederten Bücherei der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" sind bereits in den Staatshaushalt für 1918 unter Kap. 119 Tit. 5 aufgenommen.

3. Das satzungs- und bibliotheksordnungsmäßige Ausleihverfahren gegenüber den Mitgliedern der Gesellschaft wird auf die aus staatlichen Mitteln erfolgten Neuanschaffungen, die im Eigentume des Staates verbleiben, ausgedehnt, doch bleibt es den Direktoren des Seminars überlassen, eine Handbibliothek von beschränktem Umfange von dem Ausleihverfahren auszuschließen. Die der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft gehörenden Handschriften können nach der Universitätsbibliothek überführt und dort bibliothekarisch behandelt werden; sie bleiben aber Eigentum der Gesellschaft.[1])

4. Die Annahme des Bibliothekars erfolgt auf gemeinsamen Vorschlag der Direktoren des Seminars sowie des mit der Bibliotheksverwaltung betrauten Mitgliedes des geschäftsführenden Vorstands der Gesellschaft; die Ernennung bedarf der Genehmigung des Ministers. Die Verwaltung der Bücherei, die den Direktoren des Seminars obliegt, darf gleichfalls nur im Benehmen mit dem erwähnten Mitglied des Vorstands erfolgen.

---

1) Dieser Satz ist gestrichen worden.



Altosmanische Studien I.
Die Sprache ʿĀšyqpāšās und Aḥmedis.

Von

C. Brockelmann.

Die wichtigste Vorarbeit für eine historische Grammatik des Osmanisch-Türkischen ist es z. Z. die Entstehung der osmanischen Schriftsprache klarzustellen. Zu dem Zweck ist der Laut- und Formenstand sowie der Wortschatz der ältesten osmanischen Schriftsteller einzeln zu untersuchen. Die Möglichkeit zu solchen Untersuchungen ist natürlich durch die z. Z. erreichbaren Handschriften beschränkt. Daß von ʿĀšyqpāšā als dem ältesten, in engerem Sinne osmanischen Schriftsteller ausgegangen werden muß, ist selbstverständlich. Wenn wir hier der Sprache des Ġarībnāme von 1330 die des zwei Menschenalter jüngeren Iskendernāme Aḥmedīs von 1390 gegenüberstellen, so geschieht das nicht nur, weil Hdss. beider Werke in Deutschland bequem erreichbar sind, sondern vor allem deswegen, weil die Untersuchung dieser Werke ergab, daß ihre Sprache trotz des zeitlichen Unterschiedes in der Hauptsache die gleiche ist[1]). Wenn also Gibbs nicht unwahrscheinliche Vermutung (a hist. of ottoman poetry I, 184) das Richtige trifft, daß ʿĀšyqs Sprache auf dem Dialekt seiner Heimat Qaramān beruht, so müssen wir annehmen, daß der weitgereiste Aḥmedī darauf verzichtet habe, etwa dem Dialekt seiner Heimat Germiān zu literarischen Ehren zu verhelfen, und sich in der Hauptsache an seinen Vorgänger angeschlossen habe.

Für das Ġarībnāme habe ich außer der schon für meine Untersuchung über ʿAlīs Qiṣṣa'i Jūsuf benutzten Gothaer Hds. Nr. 206 (Go.) noch die Hdss. von Berlin, Diez A, fol. 23 (Be.), Dresden Nr. 14 (Dr.) und Göttingen, Asch Nr. 82 (Gö.) herangezogen. Für das Iskendernāme sind drei Gothaer Hdss. 184—186 A, B, C benutzt[2]). Für Aḥmedīs Diwan konnte ich nur die eine Berliner

1) So urteilen auch Köprülüzāde Meḥmed Fuʾād und Šihābaddīn Sulaimān in Jeñi ʿOṯmānly tarīḫi Edebījāty I, 165, 18.

2) Was es mit der von Neǧīb ʿĀṣym in Tarīḫi ʿOṯmānī Enǧūmeni Meǧmūʿasy I, 52 erwähnten Hds. aus Šīrāz vom Jahre 966, die angeblich einen anderen Dialekt bietet als die von ihm benutzten, die sprachlich offenbar mit den unseren

Hds., Diez A oct 68 benutzen; diese bestätigte durchaus das von Gibb (a. a. O. 285) gefällte Urteil; sie ist daher für die folgenden Untersuchungen außer Betracht geblieben [1]).

Für diese Hdss. kann ich im allgemeinen auf die gedruckten 5 Kataloge verweisen. Ohne einem künftigen Herausgeber der beiden Werke vorgreifen zu wollen, muß hier aber noch hervorgehoben werden, daß die Überlieferung des Ġarībnāme viel fester ist als die des Iskendernāme. Der Text der von mir benutzten Hdss. des ersteren stimmt im wesentlichen mit den von Gibb VI, 8 ff. ver- 10 öffentlichten Proben überein. Auffällige Abweichungen finden sich nur in Dr., z. B. im 7. Destān des 7. Bāb, fol. 154^{r} ff.; größere Lücken finden sich hier fol. 151^{r}, wo zwischen Z. 5 und 6 die 67 Verse von Be. 121^{r}, 13—123^{r}, 11 fehlen, und im 8. Bāb, wo zwischen fol. 202 und 203 die Destāne 8 und 9, Be. 170^{r}—184^{v} 15 und Gö. 208^{v}—218^{v} ausgefallen sind; Bāb 10 ist daher als Nr. 8 bezeichnet. Für das Iskendernāme hat schon Gibb I, 269 darauf hingewiesen, daß dies Werk auch nach seinem ersten Abschluß im Jahre 1390 vom Autor weiter bearbeitet worden ist; infolgedessen schwankt hier die Überlieferung viel stärker. So weichen denn 20 unsere Hdss. nicht nur von den bei Gibb VI, 26 ff. mitgeteilten Proben recht stark ab, sondern auch von den in der Tarīḫi ʿOṯmānī Engümeni Meǧmūʿasy I, 46—51 von Neǧīb ʿĀṣym veröffentlichten Auszügen. Zur Charakteristik der Überlieferung sei hier zwar nicht eine vollständige Kollation zu diesem Text, die zu viel Raum er- 25 fordern würde, mitgeteilt, aber wenigstens die Verse, die unsere Hdss. A und B mehr bieten als diese Ausgabe.

Nach 46, 4 v. u. fügen A und B hinzu:

بلدی آنی کم غزا کیٔ ایش اولو (دررB) * غاز اولانك خشربی (ایشه B)
تشویش اولو (دررB)

غازی اولن حق دیننکدر (دنوکدرB) آلتی * لا جرم خوش اولسیدور 30
حالتی

غازی اولن تنکونك قراشیدر * شرك چرکندن بو بیری آردر (< B).

übereinstimmen, auf sich hat, wird sich erst beurteilen lassen, wenn nähere Mitteilungen darüber vorliegen.

1) Die sonst hier benutzten altosmanischen Materialien sind dieselben wie in AQJ.; dazu kommt das Kitābi Dede Qorqūd in der Ausgabe von Kilisli Muʿallim Rifʿat (Stambul 1332), verglichen mit den Auszügen aus der Dresdener Hds. von Barthold in den Zap. vost. otd. imp. arch. obč. VIII, 203 ff. (fehlt leider in meinem Exemplar), XI, 175 ff., XII, 037 ff. ʿĀlī Bei's Ausgabe der Chronik des ʿĀšyqpāšāzāde ist dagegen im folgenden nicht mehr benutzt worden, da Herr J. H. Mordtmann auf Grund der Hds. mir mitteilte, daß die Behandlung der Sprache in dieser Ausgabe ebenso unzuverlässig sei wie die des Historischen nach der Anzeige in den Millī Tetebbüʿler II, 171—190.

غازی اولن حق قیلچیدر یقین * غاز اولور پشت پناه (و + A) اهل دین

آن که اولا تنکری یولنده شهید * اُلدی (اولی B) صنماك (صنمه B)
کم دریدر اول سعید

حق قتنده رزق ایچنده در اولار * اولمدیلر بلکه زنده در اولار

Nach 47, 28 fügen A und B hinzu:

۱ کافری قارشو یوندن سوردیلر * کفری یره سوربن بیتوردیلر (صوخبن
یوغ اتدیلر B)

۲ هر یکادن علم اهلی یتدیلر * دین تنویر شرعی تقریر اتدیلر[1]

نیرده کم واردی آثار شرك * یودی توحید آنی وقالمادی چرك

اول زماندن کم فریضه (فروض B) اولدی غزا * باری آنلر بیکی کم
قلدی غزا

ثُمَّ اونو غازی آلدی (< A) بیش الت حصار * بونلر آلدی نیچه
ایلو شهر ودیار

Nach 48, 5 fügen A und B hinzu:

هر یکا وربدی (کموردی B) اول بر چری * بیقبن (یخبن B) یاقدیلر
(یخدیلر B) اوده کافری

Nach 48, 7 AB +

ر رایت کفر اولدی آنده سرنکون * کافرك بکلارن اتدیلر زبون

* آز زمانك آرسنده اول بلوك * یخسولیکن جملسی اولدیلر ملوك (< B)

Für 48, 11. 12 hat B

ازنیکی دخی چکب رنج وتعب * الدی اول چون فتح ایلادی طلب

الدی آنی کافری قلدی هلاك * شهدی مومن بیرِ دور اول آب وخاك

Nach 48, 13 AB +

اشدوغنی اوقدا اوشاندی قدر * اژدها (so!) ایدرد محنتدن حذر

قیلچی آنك بر مصوّر مرثدی * صاندك اول باد جانلر برثدی

* ثمزن آلدقده اله اول نامدار * دوشریدی قورقیه سام سوار (< B)

---

1) In B sind ۱b und ۲b umgestellt.

* بخششی واریدی لیکن خاتمی * جوششی واریدی اندن رستمی
(B <)

مومنه رحمتدی (جمشدی B) آفت کافره * صالمشدی بیك (میل B)
مخافت کافره

5 * مهربیدی مومنه آنك شفا * قهربیدی کافره آنك شتا (< B)

کافره دوشمیشدی آندن ولوله * آنکروسکئ (اونکروزوك B) ایللوبینه زلزله

Nach 48, 19 A und B +

نه فضیلتدر غزا بیلوریدی * حق یولنده ترك جان قیلوردی

Nach 48, 20 A und B +

10 دِرْبِزْ (وربدی B) اضْره (اسره B) ثاجیه آنی (< B) اورخان
کم غزا ایده اوراده بر زیان (اورخان B)

Nach 48, 21 A und B +

ناکه کافر کیم بولورسه یقا * خانمانلارنه قمو اوده یقا

* دعوتیله کُلمیانی اُلدره * لشکر اسلام غالب اولدوره (< B)

15 Nach 48, 26 + B, A nach 27 (27 > B)

قنده کم بولدی کلیسا یقدی (یخدی B) اول

ناقوس زنّاری اول یاقدی (یخدی B) اول

بیره صوقب (صوخب B) ایلدی کفری نهان * لااله الا الله قلدی عیان

چوق کلیسا یقدی مسجد یاپدی اول * بکلك بوغیدی بیره طَپْدِ اول

20 نیچلرله ایلدی آنده جدال * نیچه کفر اهلینی اتدی پایمال

ویزه ومیغلقرا واپسله * فتح اولدی انه بو اوچی بله

Nach 49, 4 A und B +

* چوق ایل دوتب سکا کم دیدی آز * چون بلورسن عمرکی کم اولور
آز (< B)

25 فکر ایت کملاری قهر اتدی جهان * کملار اولمشدر (المش بو B) بییر
آلتنده (آلتی B) نهان

Nach 49, 6 A +

لطف قهری حقك اولمقچون عيان * امرله گلدی وجوده بو جهان
بسلرو آرتورر اردكجه كمال * اول كماله ايرگرر نقص زوال

Nach 49, 8 A +

5 گندز وكيجه يوريدی مهر ماه * گلدی گتدی روز هفته سال ماه
گه خزان اتدی وگه تازه بهار * گاه تيره شب كهی روشن نهار

Nach 49, 13 A und B +

* قيغوسی داغ اولسا اول شاد اتدی * خار ايچره گل بگی خندادی
(B <)

10 هر كه اڭا ايرسه فقير ويا غريب * نعمتندن (همتندن B) بولردی
چوق نصيب

Nach 49, 21 A und B +

* پادشاهه شويله كركدر نظر * كم قتنده اولا برابر خاك زر (B <)
شاهده كرك كه اولا يمن همای * كم ملك ابررسه[a] اولا[b] اڭا[c] (B bca) گدای

15 Nach 49, 22 A +

نذر اتدی كم قلا دايم غزا * آنی ايده كافره كه اولدی سزا
واردی آنده قوت وتاب توان * نو جوانيدی وهم نو پهلوان

Nach 49, 26 A und B +

الدی انكوريه‌يی اول حربله * دتتی سلطان اوگنی هم ضربله

20 Nach 49, 29 A +

وارسق طرغوت ترك وروم وشام * انوگيله بيليدی آنده تمام

Nach 50, 10 A und B +

نيريه يوز دوتديسه بولدی ظفر * قيلچی سندانه اولدی كارگر
اولدی پيكان اوقنك پيك قضا * اركی بيره ايرشدردی فنا
25 چون غزادن يوغدی آنده غرض * جز رضای حق كه اولا اڭه عوض

Statt der beiden letzten Verse hat B

ملكی صيد ايتدی بو كافر نامدار * شويله كيم قان ايلدی سامی سوار

Nach 50, 11 schiebt A die Geschichte aus Sūra 2, 247–253 in 52, B in 40 Versen ein.

Nach 50, 13 A +

عقبی ایچون دنیده یاپدی مقام * كه آسوده اولرلر خاصّ عام

دیربیكن خلقه اِرزْدی راحتی * اُلدی هم گیرو اریشور نعمتی 5

Nach 50, 21 A +

قانه غرق اولمشدی طپراغیله طاش * لعل رنك اولمشیدی هر قور یاش

Nach 50, 29 A und B +

* چاره نه چوق بویلدر چرخك اشی * باق اولمز دایمه بونده كشی (< B)

غازییدی وغزاده بر حق اول * چون شهید اولدی شهید مطلق اول 10

استعانت دیله روحندًا آنوك * كه ایرهسن فتحه فتوحندًا آنك

51, 3–10 > B; nach 3 A +

خوش كورردی آنی كم عابد اولا * خوش دوتردی انكم زاهد اولا

Nach 51, 8 A +

نه الاشار (so) قودی نه صاروخان * نه ایدك ونه منتشه نه گرمیان 15

قسطمونیّه دخی فتح اولدی اڭا * بویله اولر دولت ایشی چون اڭا

Nach 51, 13 A +

قالمدی كشورده نه صحرا نه طاغ * كه اولمدی اول كشت یا بستان یا باغ

Nach 51, 15 A +

شاه عثمانی كه عدلیله عمر * بلدی كه اولر قاضیلر بی دادكر 20

اشلری رشوت در وتغییر شرع * هیچ آڭمازلر نه دورر اصل وفرع

دنیه ایچون كاڭه كاركمز نظر * حقی باطل باطلی حق دیر اولر

جمع ایتد قامسین صوررنی اول * نه كه آلدیلر گیرو وردردی اول

ڭاركنجه آتدی انلاره جزا * یاوز اشلویه یاوزلقدر سزا

جهدله بر ذرّه ڭاتردی یوله * راست رولق خوف اولرڈا نیچه اوله 25

Nach 51, 18 A und B +

دیمدی اول اُلدی بنداخی اولرم * شویلكم اول اولدی بن‌داخی اولرم

اولدقدن ساڭه ڭاركسه خبر * قونشولر اولدوكنه ایله نظر

نوشروانه دیدیلر مژده ای شاه * کم فلان دشمن ألب اولدی تباه
(الپدرر ای شاه B)

دیدی اولدر مژده کم بن اولمیم * شویلکم اول اولدی بن دخی اولمیم
مژده نیچون بن داخی اولیسرم * شویلکم اول اولدی خاك اولیسرم
(B اولوسرم bis) 5

* دشمن اولدوغی خبرجیدر سڭا * کم واررسن سنداخی هم اول یڭا
(B <)

Nach 51, 23 A und B +

چون تمورك هیچ عدلی یوغیدی * لا جرم کم ظلمُ جوری چوغدی

Nach 51, 24 A und B + 10

اول فتور ایچنده گتدی شهریار * ییقلوب (B ییخلیبن) یاتلدی (B
یاخلدی) چوق شهر ودیار

Nach 51, 26 A und B +

اول اراده کم اولا اول دادگر * کمدرر نوبتی روان یا عمر
15 همتی قاتنده آنك بلكل عیان * بر جوه در جَوْنَهُ هندوستان
* مهر اوردوغنده مومه خاتمی * بر گدایه قول ایدر یوز خاتمی (< B)
* حسننك وصفن ایشیدب مشتری * عشقنه اولدی جان وریبن
مشتری (< B)
* آتنك نعلن کورب دیر آفتاب * اِمْرَنْب یالیتنی کنت تُراب (< B)

51, 27–32 > B; nach 29 A + 20

کبردن اولپدرر نفسی بری * هم یاوز اخلاقدندر اول اری
خوب اوصافینده آنك یوقدر کران * بس آنی بن نیجه ایدایم بیان
بی کران نسنا بی کمدر کم بلا * نه آنك شرحن تمام ایدی بلا
عمردن کر ویریلوریسه امان * تنکریننك فضلیله برقاچ زمان

Darauf A und B + 25

بر کتابه داخی بنیاد اوراوز (ایده‌وز B) * میر سلیمان نیتدی آنده
ایده‌وز

اول ملکلردن که ذکر اتدم سکا * انلرن اوصافله اکدن صوکا
بو ملك آدی نولا کلدیسه صوك * چون قمودن رتبتیله اولدر اوك

Darauf A allein +

کلذیلر اوّل هزاران انبیا * بس محمد کلدی تاج اولیا
لا بد اولدی قامسینك خاتمی * کم انوکچون حق یرتدی عالمی 5
کرچه اخردر ثمر اوّل شجر * لیك رتبتدن شجردن یك ثمر
کم ثمر کاترمکیچون فیض جود * حقدن ایوردی بو اشجاره وجود
اوّل انجیل اندی توریت زبور * صکره قرآن که اولدرر یکپاره نور
کل بنفشدن یك اولدی بیکمان * لا بد آنده صکره کالور اول عیان
تبّت اکدین سورة اخلاصدر * نیشه یازلدی دیایم دکله سن 10
آنوکچون کم بله خلق جهان * کم صکی اوکدن یکرك اولر بیکمان

Nach 51, 32 A +

اردی بو اقبال عزّه لا جرم * زی خداوندی وسلطان کرم
نسنیه نقدن ویره ایله اولر * فکر سوز ایش اشلَین همراه قالور
نیجه کم عالمده سایه وار وتور * دولتینه ایرمسون آنك فتور 15
اکسك اولماسون جهانده سایه‌سی * چرخ اولسون رفعتینك پایه‌سی
عمری باغینه ارشمسون خزان * بیرینه کمسه کتورمسون جهان
بو جهانه اول کم کله در یقین * کم جهانك جان اولدورر همین

Darauf A und B +

چون تواریخی بو رسم اتدك (اتدم B) بیان * کم ایشدن کشی آنی 20
اکلر (اکلادی B) عیان
کیرو اسکندر سوزینی ایده‌لوم * عاقبت نولدی شرح ایده‌لوم

Während an diesen Stellen A und B gegenüber den von ʿĀṣym benutzten Hdss. einen erweiterten Text aufweisen, haben sonst vielfach B und C gegenüber A die gleichen Zusätze, z. B. fehlen B 91^{v}, $_{6-10}$ = C 115^{r}, $_{7}$—115^{v}, $_{2}$ in A 48^{r}; B 119^{r}, $_{9}$—$^{v}{}_{1}$ = C 151^{r} u. —$^{v}7$ in 61^{r}; B 149^{v}, $_{6}$—150^{r}, $_{2}$ = C 193^{r}, $_{3}$—$^{v}{}_{4}$ statt A 77^{r}, $_{1-3}$; B 172^{v}, $_{6-15}$ = C 226^{v}, $_{1}$—227^{r}, $_{2}$ fehlt in A 89^{v} zwischen 20 und 21; B 174^{v}, $_{9}$—175^{r}, $_{1}$ 8 Verse) = C 2294^{c}, $_{10}$—$^{v}{}_{3}$ (5 Verse) fehlt in A 91^{r} zwischen 4 und 5; B 175^{r}, $_{4}$—$^{v}1$ (13 Verse) = C 229^{v}, $_{6}$—

230r, 6 (12 Verse) fehlt in A 91r zwischen 6 und 7; B 179r, 12-14 = C 236r, 5-7 in A 93r zwischen 5 und 6; B 193r, 5—v8 = C 256r, 4 —257v, 2 statt A 98v, 16-19; C 259r—260r, 3 = B 194r—195r u. statt A 99r, 20. 21; B 197r, 10—v8 fehlt in C, da ein Blatt nach 261 ausgefallen ist und in A zwischen 100r, 20. 21; B 199r, 3—200r, 3 = C 264r, 3—v9 statt A 101r, 14-18. Von da an sind die Abweichungen der beiden Rezensionen noch viel stärker. 5

In der Orthographie bieten unsere Hdss. nichts weiter bemerkenswertes als daß in C und Dr. Sagyr-Nun wie im Osttürkischen ständig durch نك dargestellt wird. 10

Im Lautstand nehmen unsere Hdss. etwa eine Mittelstellung ein zwischen der AQJ. und dem Neuosmanischen. Anlautendes *t* für späteres *d* ist nur noch vereinzelt erhalten, in تورتنجى „vierter" Be. 163r u. gegenüber دردنجى Gö. 196v, 9, Dr. 191r, 15, تييو „sagend" Be. 164r, 6, Gö. 197r, 14 gegenüber ديب Dr. 192r, 5, تقى „auch" Be. 165v, 13 gegenüber دخى Gö. 199r, 7, داقى Dr. 193v, 10. *b* findet sich im Anlaut statt *v* nur noch in بيربمك „schicken" passim in C und vereinzelt in Be. und Gö., z. B. Be. 4v, 13, Gö. 37v, 4, Be. 54v, 13, Gö. 86v u., wo Dr. 38r, 9 und 85r, 6 ويربيلدى, das sonst auch in Be. und Gö. vorherrscht. *m* statt *b* im Pron. 1. pers. sg. findet sich passim in C, aber vereinzelt auch in B, so منم „ich bin" B 57r, 7, so auch in منك 1000, C 102v, 3 ff., das auch Neǧīb ʿĀṣyms Ausgabe Tar. ʿOṯm. Enǧ. Meǧm. I, 49, 5 bietet. Die alte Form ايكو „gut" findet sich nur noch Be. 53v, 6. 10, Dr. 84r, 8. 18, Gö. 83v, 11. 15, Be. 152r, 15, Gö. 185v, 6, Dr. 180v, 4, Gö. 264v, 9, wo Dr. 244v, 15 schon ايو hat. *q* und *ḫ* wechseln in allen Hdss. regellos, doch so, daß *ḫ* in BC und Dr. überwiegt. Bemerkenswert ist, daß der Infinitiv besonders oft die harte, noch im Azeri herrschende Endung مخ aufweist und zwar nicht nur bei velaren Vokalen wie آلمخ „nehmen" Go. 6v, 8, دوتمخ „halten" eb. 17r, 14, 33v, 11, sondern auch bei palatalen wie اوتمخ „im Spiel gewinnen" eb. 33v, 6. Das ist allerdings besonders häufig in Reimpaaren der Fall, wie دتمخ كرك — نتمخ كرك Be. 81r, 15, Dr. 110v, 9; بيلمخ كرك — قلمخ كرك Dr. 15v, 2 (Gö. 10v, 12, قلمق, بيلمك, > Be), findet sich dann aber auch außerhalb solcher Reime wie نتمخ كرك — كتمخ كرك Be. 211v, 4 (Dr. 227r, 11 beide mit مك, > Gö.), Be. 220v, 11 (Dr. 227v, 4, Gö. 258v, 7, beide mit مك); da die Form nur vor كرك aufzutreten scheint, wie ich sie auch in Dede Qorq. nur in بنمخ كرك „muß besteigen" 44, 7 15 20 25 30 35

finde, ist sie doch wohl als durch Dissimilation entstanden anzu-
sehen. Durch diesen Lautwandel ist in der Sprache ʿĀšyqs ein
neues Wort entstanden, das ungemein häufige اوخت „Zeit“ (aus
arab. وَقْت), z. B. بر دم اوخت اورغل قولق بندن يگا „höre mir
5 einen Augenblick zu“ Be. 83^r u. = Dr. 112^v, 8 (vgl. Be. 87^v, 12,
Dr. 117^r, 3, Gö. 121^v, 9; Be. 67^r, 7 = Gö. 99^r, 5 = Dr. 96^r, 12 usw.),
in Kontraktion mit *nä* نوخت كه نفسدًا صادر اولسا بر گناه „wenn
die Seele eine Sünde begeht“ Be. 61^v, 12 = Dr. 91^r, 13 (vgl. Be 125^r, 13
= Dr. 152^r, 7, Be. 275^r, 15 = Dr. 290^v, 14 = Gö. 315^r, 13 usw.).
10 Statt اول أختين „damals“ Dr. 243^r u. haben Be. 226^r, 4, Gö. 263^r, 4
noch اول وقتين; وقت hält sich ständig in der Verbindung وقت نماز
Gö. 114^v, 9 = Dr. 15^v, 15, oder نماز وقتى Be. 146^v, 13 = Dr. 174^v u.
= Gö. 180^r, 1, sowie in وقت زمان Be. 214^r, 2 = Dr. 230^v u. =
Gö. 249^v, 2.

15 Von sonstigen Lauterscheinungen ist noch der ständige Wechsel
von بيگى und كيبى „wie“ zu erwähnen, sowie die Assimilation
von *šs* zu *ss* in *miš sä* > *missä*, das bei ʿĀšyq sonderbarerweise
nur bei دكل vorkommt, wie دگول مس سايدى Be. 60^r, 11 = Dr. 89^v, 16,
دگلمسيدى Be. 114^v pu. = Gö. 149^v, 3 (Dr. 144^r, 5, دكل ميسدى
20 so!), verschrieben als دكلمزْ سا Gö. 77^v pu., wo Be. 44^v, 12 دكلمسه,
Dr. 77^r, 9 دكلميسه. Solche Formen finden sich auch sonst ver-
einzelt im Altosman. wie ياغ مسيدى „wenn es Öl gewesen wäre“
Quarante Véz. ed. Belletête 160, 12. 13; 177, 12. 13 (vgl. Dede Qorqūd
58, 21. 23. 25), aber auch im Qypčaqischen wie كلمسّى يدى „wenn
25 er doch lachte“ b. Ḥaijān 166/67, vgl. eb. 209, 7 ff., 210/11.

Beim *Pronomen personale* ist die vereinzelt bei ʿĀšyq
auftretende Assimilation des Stammvokals im Sg. an die Akkusativ-
endung zu beachten in بينى Be. 96^v, 4, Gö. 133^v, 10 (بنى Dr. 124^v, 10),
aber بَنى Be. 97^r, 3, Dr. 125^v, 11 (> Gö.), سپى Be. 123^r pu., Dr. 150^r, 10.

30 Für das *Demonstrativ* verdient Erwähnung, daß das noch
häufig vorkommende اوش durchweg auf *oš* reimt, z. B. bei ʿĀšyq
auf بوش Be. 140^r, 9, Gö. 173^r, 5 (> Dr.), auf خوش Be. 141^r, 13,
Dr. 169^v, 5, Gö. 174^r, 10, auf نوش „Trank“ Be. 250^r u., Gö. 291^v pu.,
Dr. 267^v, 14, bei Aḥmedī auf هوش A 108^r, 5 (> BC), auf جوش
35 ib. 109^r, 7, 112^v, 10, auf خموش 153^v u. Trotz der noch unsicheren
Reimtechnik dieser alten Dichter dürfte das nicht nur für das bei

ihnen noch ziemlich häufige اوشبو (z. B. C 161r, 9, wo A 65r, 15 = B 127r, 12 schon اشبو haben, s. diese Zeitschr. 70, 200, 40), sondern auch für den Lokativ اوشده (s. schon Nöldeke, ZDMG. 15, 346, n. 3) die von W. Bang, Abh. d. Berl. Akad. 1917, 6, 34, n. 1 nach dem Krim. angenommene palatale Aussprache unwahrscheinlich machen. 5 Von Demonstrativadverbien sind die beiden archaischen Formen بوندق „so" Be. 219r, 10 = Gö. 255r, 6 = Dr. 236r, 7 (vgl. بوداغ Dede qorq. 21 pu., 59, 22) und شوندق Be. 30r, 4 = Gö. 62r, 6 (vgl. AQJ. § 19) zu beachten.

Für das Interrogativ ist seiner Seltenheit wegen (s. Bang 10 a. a. O. 19) der Genetiv bemerkenswert in هر ننوڭسه لذتینی او طیار „er spürt das Vergnügen jeder Sache" Be. 62v, 17 (Dr. 92r, 11 ننكسه).

Für das aus dem Interrogativ entstehende verallgemeinernde Relativ sind zunächst die durch einfache Verdoppelung von *nä* (s. Bang a. a. O. S. 22, n. 3) entstehenden Formen zu bemerken in 15 ننیا لایقسا كورمك كرك „was immer sich ziemt, darauf muß man sehn" Go. 66r, 14, نەندنسە آنی آندا استیا „er möge es woher auch immer suchen" eb. 15. Dreifaches *nä* haben wir in هر نه نسنا كیم بلارا خوش كلا „alles was diesen gefällt" Be. 91r, 6 = Gö. 125r, 8 (Dr. 120r, 10 بونلارا هر نسنهكیم خوش كلا, wo noch *näsänä*, s. Bang 20 a. a. O., zu lesen ist). Für das durch Analogie zu *näsnä* entstandene *kimäsnä* (s. diese Zeitschr. 70, 191, 5) findet sich hier oft noch *kimsänä*, z. B. Be. 40r pu. = Dr. 72v, 3 = Gö. 72r, 13. Beide Formen stehn einmal bei Aḥmedī neben einander im selben Verse كِمْسَنَه رِزْقِنْ كِمَسْنَه آلَمْزْ „Niemand kann den Lebensunterhalt des 25 anderen wegnehmen" A 151r, 8, B 262r, 6 (wo يمز), C 321r, 3 = Gibb VI, 29, 6.

Merkwürdig ist noch das verallgemeinernde *qansy* „welcher" bei Aḥmedī

بیله دعوی ایتدی انسان جون اولور * روحی آنوك بر داخی قالب بولور 30

قنسی جسمی مستعد بولسه وارور * اول اولن قالبدن اول جسمه گیرور

„so behauptete er: wenn der Mensch stirbt, so findet sein Geist ein Modell; wessen Leib er bereit findet, zu dem kommt er, aus dem gestorbenen Modell geht er in jenen Leib ein" A 219v, 5. 6 = B 291v, 9. 10 (wo كه سعید statt مستعد) nicht in C. Weniger auf- 35

fallend ist, daß auch *qanda* „wo" durch *sa* verallgemeinert werden kann قنداسا بولمیدم طوراسی یورت „nirgends fand ich eine Bleibestätte" Be. 87r, 3 = Gö. 120v, 13 = Dr. 116r, 2 (wo یاتاسی statt طوراسی).

Unter den Nominalbildungen beanspruchen einige Verbal-
5 abstrakte auf *t* (*d*) besonderes Interesse. Für das Neuosmanische verzeichnen Kúnos, Janua S. 318, 12 und Németh, Gramm. § 49 nur کچید „Engpaß" und dazu als Beispiel für eine besondere Endung اوکوت „Rat", dessen *t* aber nur eine Variante zu *d* ist. Dazu sind dann offenbar noch دوشوت „Fehlgeburt, Krüppel", چشید „Sorte,
10 Abart, Nuance, Modell" (auch krim.) zu stellen, zu krim. *čäšmäk* „aufbinden, ausziehen" (Radloff, WB. III, 1991) = *čäčmäk*, das auch „erklären, auseinandersetzen" (Radloff, III, 1987) bedeutet. Eine durch Vokalsynkope davon verschiedene Variante haben wir in آییرت, آییرو „Unterschied" und dem gemeintürk. *joġurt* „Quark" (vgl. u. altostt.
15 *bīrt* [1]), küärik. *jügürt* „Lauf" Radl. Pr. II, 696, 7, *kaġyrt* „Ansiedlung" eb. 10). Zwei weitere Beispiele solcher Bildung finden wir nun bei ʿĀšyq, von denen das zweite zugleich beweist, daß wir die Endungen *id* und *üt* mit Recht identifizieren. Be. 225v, 6 = Dr. 244r pu. = Gö. 264r, 9 heißt es: نیتکم حمزه بنردی اشقرا * هم بنُتْ ٱلْمشدی دلدل حیدرا
20 „sowie Ḥamza den Ašqar bestieg, so war Duldul das Reittier für Ḥaidar", Be. 254v, 14 = Dr. 268v, 15 = Gö. 293r, 14: (Gö. اشد) نه آشوت وار اول جهاندا نه کچوت „in jener Welt gibt es keinen Übergang und keinen Paß" [2]). Diese beiden Formen auch im Kitābi Dedẹ Qorqud 130 u., 131 u. Besonders charakteristische Beispiele finden
25 sich in diesem Buch noch

18, 24: سنکده ایچنده بندك وارسه یکیت دیکل مکا „wenn du darin geritten bist, o Jüngling, sage es mir",

1) In dem kasan. *qort* gleich gemeintürk. *qurut* überwindet die Lautneigung sogar das etymologische Gefühl für den stammauslautenden Vokal. *qurut* und *joġurt* sind substantivische Adjektiva „trocken, geknetet", die sich aus Abstrakten entwickelten wie krim. *čalyt* „flink", Houtsma Gl. 70, zu *čal* „schwingen, schleudern", und osttürk. *jašut* „verborgen" s. u.

2) Diese Endung liegt wohl auch in dem Nomen ایقت vor, dessen Bedeutung und Etymologie ich nicht habe feststellen können, in dem Verse

هرکه یاوزلق ایدرسه اول تمان * قیلور ایقت (Gö. ایغت) ثم یاوز بللو بیان

„wer Böses tut, der macht zugleich auch ganz offenbar böse?" Be. 19v, 8 = Gö. 51v, 9.

19, 4: سنكده ايچنده يوكلتك وارسه ديكل مكا „wenn du darin aufgeladen hast, sage es mir“,

19, 20: منمده ايچنده بينلدم وار „auch ich bin darin geritten“,

19, 23: منمده ايچنده يوكلتم وار „auch ich habe darin aufgeladen“,

55, 24: صورر اولسم ايچت كموك „wenn ich frage, wessen ist der Trank“,

55, 26: صورر اولسم بنت كموك „wenn ich frage, wessen ist der Ritt“,

56, 2: صورر اولسم يوكلت كموك „wenn ich frage, wessen ist das Aufladen“ und darauf die Antworten:

56, 17: اغام بيركك ايچديدى „meines Bruders Birek war das Trinken“,

56, 20: اغام بيركك بنديدى „meines Bruders B. war das Reiten“,

56, 23: اغام بيرهكك يوكلديدى „meines Bruders B. war das Aufladen“,

56, 24: اغام بيرك كيدهلى يوكلدم يوق (Herausgeber konjiziert falsch يوكلرم) „seit mein Bruder B. fortgegangen, habe ich nicht aufgeladen“,

65, 20: صوق صوق صولرى سكا ايچت اولسون „seine kühlen Wasser sollen dein Trank sein“,

65, 22: شهباز آتلرم سكا بينت اولسون „meine Falkenrosse sollen deine Reittiere sein“,

65, 23: قطار قطار دوهلرم سكا يوكلت اولسون „meine Kamelherden sollen deine Lasttiere sein;

den letzteren ganz gleiche Beispiele noch 65, 33 u; 93, 8. 10. 14. Im Alttürk. und im Uigur. findet sich das Suffix, wie es scheint, nur vereinzelt; mehrere Beispiele aus diesen Dialekten, wie auch aus dem Nordtürk. verzeichnet Bang, Sitzber. Berl. Akad. 1916, 1252/53, von denen *ölüt* „Mord“, *ölütči* „Mörder“, *janut* „Erwiderung“, *jašut* „verborgen“ auch bei Kāšġarī III, 152, 12; eb. 6, 12; 20, 14. 15; II, 180, 11; III, 6, 8 sich finden[1]). Dazu kommen noch *qyzqut* „Zwang“ Müller, Uig. I, 10, 1 von dem Quasipassiv auf *yq* (s. u.) zu *qyz* = *qys* „zusammendrücken, pressen“, und *čašut*, nach Müller 76, 6 „Heimlich-

1) Bang setzt dies *t* wegen *ölüt* „Mord“ mit dem des Faktitivs gleich; aber bei den anderen Ableitungen, außer etwa *janut*, *qačut*, läßt sich der faktitive Sinn doch kaum durchführen. Ist in diesen Nomina das Faktitivsuffix vor dem Abstraktsuffix durch Haplologie geschwunden? Daß das Suffix nicht nur an die Grundform treten konnte, zeigen *qyzqut* und *qavšut*. Gelegentlich sei erwähnt, daß Bang's Ableitung des faktitiven *t* von *ät-*, und die des reziproken *š* von *äš* „Genosse“, sowie des passiven *l* von *ol-* sich schon bei Ortoġan im Türk Jurdu II (1328), 541, 7 ff. findet. Ich möchte aber an meiner Auffassung von *ätmäk* als Faktitiv von *ä* „sein“ (diese Zeitschr. 70, 204, 39), das Bang a. a. O. 1252, n. 2 wohl mit Recht als eine ältere Nebenform zu *är* ansieht, festhalten und erinnere an das zweifellose Faktitiv *ärtür-* „machen“ im Alttürkischen neben *ät-*.

tuerei", wohl eher „Angeberei" von *čaš* (Radloff, III, 1909) „auseinanderlegen, darlegen", Variante des oben erwähnten *čäš*. Häufiger sind solche Bildungen im Altosttürkischen wie *ivit* „Eile" Kāšġarī III, 19, 4, *käđüt* „Kleidung" eb. 298, 8 (= kom. *keyit*, Bang a. a. O.) *külüt* „Gelächter" eb. 298, 14, *birt* (s. o.) „Abgabe des Sklaven an den Herren" eb. 286, 7, *qavšut* „Aussöhnung" eb. 377, 1, *lučnut* „gegenseitige Aushilfe beim Reinigen des Weizens" bei den Känčäk I, 377, 3. Der treffliche Kāšġarī ist denn auch selbst schon auf diese Bildung aufmerksam geworden und äußert sich I, 12, 1–4 über sie folgendermaßen: (Zu den Verbalableitungen gehört) das *t* von *qačut* „Verjagung"; es ist von *qačdy* „er floh" genommen; man nennt die Kleidung *käđüt* von *käđti* „er zog das Kleid an".

In die Sprache unserer Wissenschaft umgesetzt, besagt das, die Präteritalformen, deren nominaler Charakter ja schon seit langem feststeht (s. diese Zeitschr. 70, 194) gehn eben von diesen Verbalabstrakten aus. Besonders charakteristisch sind dafür die Stellen aus dem Dede Qorqūd S. 18, 19 und ich darf wohl erwähnen, daß bei deren Lektüre mir die Herkunft des türkischen Präteritums zuerst klar geworden ist, und daß ich auf die Äußerung Kāšġarīs, obwohl ich sie schon früher einmal gelesen hatte, erst nachträglich wieder aufmerksam geworden bin. Genau so wie dort das Abstrakt auf *t* mit *war* die Vergangenheit ausdrückt, so kann auch das Neuosmanische dessen Weiterbildung auf *dik* verwenden, z. B. دها نه بر سهولت يولى بولدق نه ده براميد قپوسى آچه بيلديكمز وار „wir fanden keinen Weg der Erleichterung, noch konnten wir ein Hoffnungstor eröffnen" Abdulḥaqq Ḥāmid, Ičli Qyz 62, 8 [1]). Ob diese Auffassung mit der von Bang, Studien z. vergl. Gramm. der Türkspr. 2, § 20, 21 versuchten Erklärung des Präteritums vereinbar ist, soll hier nicht entschieden werden.

Erwähnt sei noch, daß der Komparativ auf *raq*, wenn auch noch nicht ganz ausgestorben, so doch schon recht selten geworden ist; ich finde bei ʿĀšyq قاترق „härter" Be. 88ʳ, 16 = Dr. 117ᵛ, 7, Gö. 122ʳ, 13, آيرقسرق „ganz verschieden" Be. 129ᵛ, 8 = Dr. 158ʳ, 9 Gö. 162ᵛ, 2, خاموشرق „schweigender", خوشرق „besser" Be. 234ʳ, 3 = Dr. 250ʳ, 8 (mit خ) = Gö. 271ʳ, 3, bei Aḥmedī يكرك „besser" A 48ᵛ, 8 = B 87ᵛ, 2 = C 109ᵛ, 4, كيچرك „kleiner" A 65ʳ, 9 = B 126ᵛ, 8 = C 161ʳ, 7, خوبرق „besser" A 77ᵛ, 6 = B 157ᵛ, 1 = C 195ʳ, 1 (mit غ).

1) In سيز مخالفت اتدكز اولا „ihr werdet euch wohl widersetzt haben", Nešrī diese Zeitschr. 15, 357, 9, kann man zweifeln, ob als Subjekt zu *ola* der ganze Satz oder das noch nominal empfundene Verbum anzusehen ist.

Zur Kasusflexion ist nur das Vorkommen des Instrumentals zu verzeichnen in اول وقتين „damals" s. o. bei Aḥmedī A 91r, 1, B 174v, 5, C 229r, 7, بو كزين „diesmal" Go. 20r, 9, بر كزين „einmal" A 92r, 20 = B 178r, 3 = C 234r, 6, الكين „zuerst" Be. 146v, 6 = Dr. 174v, 10 = Gö. 189v, 11, يالكزين „allein" Dr. 18r, 7 = Go. 17r, 11 = Gö. 13v, 5; B 230v u. = Dr. 247v, 4 = Gö. 264v, 12; Gö. 173v, 2, wo Be. 140v, 5 يلغوزين s. u. 5

Für die Bildung der Verbalstämme ist zu bemerken, daß die im Neuosman. nur noch in einigen Denominativen erhaltene Bildung auf *ik*, *yq* (s. Kúnos, Janua 293, 6a) hier wie im Altostturk. (s. Kāšgarī II, 129/30, vgl. Keleti Szemle XVIII, 47 ff.) auch noch als Quasipassiv von Verben vorkommt, in 10

آكسزين اورا آنى بى كَمْ كشى * كم كشيه بَاسِغَا محكم كشى

„plötzlich schlage ihn ein geringer, damit der Starke sich von jemandem besiegen lasse". Be. 227v, 13 = Gö. 264r u. = Dr. 244v 6 (wo بَاصِلَا); نفسنا باسِقْدِ اِشْ باشرمدى „er ließ sich von sich selbst besiegen und vollendete die Sache nicht" Be. 229v, 13 = Dr. 246v, 1 = Gö. 266v, 6 نفس سِنِقْسَا سِيغِنُر تن طاغنا „wenn die Seele zerbricht, nimmt sie ihre Zuflucht zum Berge des Leibes" Dr. 34r, 17 = Gö. 31r, 6; dies letztere Verbum wird auch von Zenker und Pavet de Courteille als osttürkisch aufgeführt. 15 20

Für den Infinitiv auf *mäk* ist zu beachten, daß er wie bei ʿĀšyq (s. AQJ. § 43) so auch noch bei Aḥmedī den Genetiv bilden kann, z. B. ديرلمكك امكانى بلدى „er erkannte die Möglichkeit wieder lebendig zu werden" A 92r, 16, B 177v, 12, aber C 234r, 2 ديريلكنك. 25

Das im Neuosman. defektiv erstarrte Hilfsverb *dur* ist wie sonst im Altosm. (AQJ. § 45) auch bei ʿĀšyq noch flektierbar

بيره گوکا چون مطبقدرسا * درميامى دُر معلّقدرسا

„da es an Erde und Himmel angefügt war, soll es nicht bleiben, wenn es angehängt war?" Be. 48v, 7 = Dr. 79v, 13 (wo يا عجب مى) = Gö 80v, 15. 30

Die Negation دكل kann ʿĀšyq noch mit einer andern Negation verbinden, wie sie denn ursprünglich wie franz. *pas* wohl als Verstärkung einer solchen aufgekommen ist, z. B.

بيرِ آلْبْ بيرنه ورمز دكل * بيرنك وَرْدُر برى اِرْمز دكل 35

„der eine erhält es und gibt es keinem anderen, dem einen gehört es und der andere gelangt nicht dazu“ Be. 124^v, 1 = Dr. 153^r, 13. So findet sich auch im Neuosman. دکل noch neben يوق, z. B. Türk Jurdu II, 101, 12.

Beim Kohortativ hat ʿĀšyq statt der Endung *alum* oft *lum*, z. B.

ترك ادب حرص هوا (Gö. حسد) اوڵ لَمْ صفا

* اُولُلر صحباتنا (Gö. محفلنا, so) قيلْ لوم وفا

„wir wollen Gier und Leidenschaft lassen und rein sein, wir wollen der Gesellschaft der Großen Treue zeigen“ Be. 2^v, 2 = Gö. 35^r, 9, so طوتلم Be. 6^r, 12 = Gö. 39^r, 2, كورلم Be. 21^r pu. = Gö. 53^v, 2, كيرلم Be. 38^v, 14 = Gö. 70^v, 13, aber Dr. 71^r, 8 كير بو, so auch bei vokalischem Auslaut des Stammes اوقلم „wir wollen lesen“ Gö. 29^r, 16, wo Dr. 33^r, 11 اوقين.

In der Flexion des Optativs und der Aoristpartizipien herrschen bei ʿĀšyq dieselben Verhältnisse wie in der AQJ.; es genügen daher ein paar Beispiele: أيدمن „ich will sagen“ Be. 68^v, 1, ايدون eb. 97^v, 6, ايدين Dr. 108^r, 1, أيديوم Be. 70^r, 10 = Dr. 99^r, 14, درون „ich sage“ Be. 1^r, 1, Gö. 33^v, 8 دروا, Dr. 35^v, 6 ديرم.

Die Bildung des Futurums bei ʿĀšyq ist bereits in AQJ. § 51 und 65 so ausführlich belegt, daß es hier genügt auf das Fortleben der Form auf *asy* bei Aḥmedī hinzuweisen[1]): طوغاسدورر „wird geboren werden“ A 94^r, 6 = B 181^r, 5 = C 238^v, 5, كملوه

1) Ich möchte die Gelegenheit benutzen noch einmal auf den umstrittenen Gebrauch der Form im Neuosman. zurückzukommen. Ganz ohne Nebensinn steht sie in كلەسىيە قدر „bis zur Ankunft“ Türk Jurdu I, 333, 9, قاپانەسى قان بورويور „Blut bedeckt mein Auge, so daß es verschlossen wird“ Ekrem eb. 218 u., in حتى آيلرجه اولديرەسىيە تپەلدم „sogar Monate lang lang habe ich sie auf den Tod gequält“ Nāmyq Kemāl Intibāh 216, 19 klingt schon ein Affekt mit, so auch bei ʿAbdulḥaqq Ḥāmid, der die Form in Iĕli Qyz öfter gebraucht, noch schwach in اولمیەسى دوكون ايچون „für die Hochzeit, die nicht stattfinden soll“ 115, 7, bis zur Verfluchung sich steigernd 136 pu., 173, 15; 174, 9. 11; 176, 7; als Fluch dient die Form auch in dem Volksliede, das Köprülüzāde Meḥmed Fuʾād und Šihābaddīn Sulaimān in Jeñi ʿoṯmānly tarīḫi edebījāty I, 18, 1—3 mitteilen; so konnte die Meinung entstehen, daß die Form an sich schon üblen Nebensinn enthalte.

داٿاسدر بو ملك شهر „an wen wird dies Reich und diese Stadt gelangen?“ A 101ʳ, 18 (> B C), دولته چونكم اراسى اولا خلل „wenn er zur Macht kommt, wird es ein Unglück sein“ A 118ʳ, 12 = B 216ᵛ, 8 = C 287ʳ, 9 usw. So wechselt die Form auch zuweilen mit dem Futur auf *isür*, z. B. ايديسردر A 85ʳ, 3. 4 = B 163ᵛ u., aber C 213ᵛ, 8 ايدسيدور, wie auch bei ʿĀšyq. z. B. قيلسى در Be. 32ʳ, aber قيلسردر Gö. 64ʳ, 3, Dr. 62ʳ, 4. Interessant sind noch ein paar flektierte und mit Suffixen versehene Formen bei ʿĀšyq: اولمشى اولاسيڭى بايق بلور „er kennt Vergangenheit und Zukunft genau“ Be. 39ʳ, 9 = Gö. 71ʳ, 9 = Dr. 71ᵛ, 2 (wo اولداجيى); آندهنا اولاسموز بايق دكول „da ist nicht klar, was aus uns wird“ Be. 2ʳ, 5 = Gö. 34ʳ, 12; aber Dr. 38ᵛ, 8 mit ganz anderer Wendung: آنده عرضه كيچمسى اولمنداايلرو اولدى تمام * كورسن كوردى اشى اولدى تمام . بايق دكل „er ging dem Tode ganz entgegen, was er erleben sollte, erlebte er, sein Werk ward fertig“ Be. 283ᵛ, 10 = Gö. 323ʳ, 7, aber Dr. 296ᵛ, 15 wieder anders gewendet قاموردرلو مقصودى اولدى تمام. Das neuosmanische Futur auf *ǵäk*, *ǵaq* findet sich bei ʿĀšyq und Aḥmedī nur erst als reines Partizip, aber noch nicht flektiert, z. B. خلق كوزى كلجاك خوش كرمك دلر „das Auge des Volkes wünscht zu sehen, was ihm gefällt“ Be. 82ʳ, 13 = Dr. 111ʳ, 7; دورمياجق ييرا چون جنك اتدلر „da sie gegen ein Land kämpften, in dem sie nicht bleiben konnten“ A 131ᵛ pu.; چون دُنَاجك وقتومز اولدى تمام „da die Zeit, da wir umkehren sollten, voll ward“ A 89ʳ, 9, B 170ᵛ, 11 = C 223ᵛ, 7; سويلياجك سوز „das zu sagende Wort“ A 141ᵛ u., 154ʳ u.; النور المياجق يردن يقين * وبرنور وبرماجك ييره همين „dem genommenen und nicht zu nehmenden Lande nahe und zugleich dem gegebenen und nicht zu gebenden“ eb. 154ᵛ, 20 [1]). Einmal aber gebraucht Aḥmedī die Form schon im Konditionalis كم كلاجكسه سڭا اول خوف كله „wer kommen soll, möge selbst zu dir kommen“ A 123ʳ, 20 und im Kitābi Dede Qorqud wird sie schon öfters mit

---

1) Diese Indifferenz gegen Aktiv und Passiv hat bekanntlich auch das Neuosmanische sich bewahrt, z. B. ييهجك „Eßwaren“ Türk Jurdu I, 28, 21, سكا سويلهيهجكلوم وار „ich habe dir etwas zu sagen“ Aqa Gündüz Muḥterem Qātyl 12, 1, aber Ḫālide schreibt schon سويلنيلهجك آرتق بر شى يوق „es ist nichts mehr zu sagen“ Jeñi Tūrān 176, 1.

olmaq verbunden: 29, 9. 22; 32, 23; 39, 2; 53, 1; 66, 7; einmal tritt sie auch allein schon als Prädikat auf بن بو دوه‌نك بورننه یاپشجق „ich würde mich dem Kamel an die Nase hängen" 105, 15.

Das Partizip der Vergangenheit auf *duq* tritt nicht 5 nur wie im Neuosman. sehr oft mit der Negation als Attribut auf, sondern bei ʿĀšyq auch noch oft als Prädikat, mit und ohne Hilfsverb, wie دیللرندا قالمدوق هیچ نوعه سوز „auf ihrer Zunge ist für nichts ein Wort geblieben" Be. 102v, pu. = Dr. 135r, 8;

اوندلمش دین ودنیا قامسی * قلمدق عاری وکتمش نامسی

10 „Welt und Religion sind ganz vergessen, ihre Scham ist nicht geblieben und ihre Ehre gegangen" Be. 236v, 8 = Dr. 253v, 13 = Gö. 273v, 10;

هم قولق ایشتمدك در آدنی * هیچ کمسنا بلمدك دریادنی (آدنی .Gö. Dr)

„das Ohr hat seinen Namen nicht gehört, niemand hat von seinem 15 Gedächtnis erfahren" Dr. 6v, 16, Go. 8r, 18, Gö. 4v, 8, اول خبر کم کلمدکدر دللره „die Kunde, die nicht auf die Zungen gekommen ist" Be. 153r, 7, اول زمان کیم یوغیدی وقت زمان * کلمدکدی صورتا هفت آسمان „damals als es noch keine Zeit gab, als die sieben Himmel noch nicht in Erscheinung getreten waren" Be. 231v u., 20 Dr. 248v, 1, Gö. 268v, 14. Wir haben hier offenbar einen Rest[1]) des Sprachgebrauches, den Kāšġarī II, 50 bespricht (s. Keleti Szemle XVIII, 41); danach hätte bei den Ġuzz dies Partizip ständig das Präteritum vertreten in allen Formen, wie noch jetzt im Neuosman. in der 1. Pers. Pl. Die Formen des Äquativs vom Part. auf *duq* 25 mit Suff. 3. Pers. sind aus dem Ġarībnāme schon AQJ. § 55 belegt; sie finden sich so vereinzelt auch noch bei Aḥmedī in دونکدکنجه „als er umkehrte" A 43r pu. = C 98r, 9, A 43r u. = B 78v, 7, und auch in Qyrq Vez. ed. Belletête 207, 8 واردغنجه (wo der Stambuler Druck von 1363, S. 217, 7 واردقجه bietet); dieselbe Form Jazyğy 30 Muḥammadīje (Stambul 1274) 73, 11.

Für die Bildung des Kopulativs ist zunächst zu bemerken, daß wie in der AQJ. (s. § 60) so auch bei ʿĀšyq an Verba mit vokalischem Auslaut die Endung unter Kontraktion der Vokale

1) Da diese Form mit positiven Formen auf *miš* wechseln, könnte man vermuten, daß sie aus lautlichen Gründen einem *mämiš* vorgezogen wurde und sich so erhielt; vgl. aber auch Böhtlingk, Die Spr. d. Jakuten, § 750.

antreten kann, z. B. دیبب „gesagt habend" Be. 4ʳ, 12 = Gö. 37ʳ, 2, آرب „gesucht habend" Be. 5ʳ, 9, اَڭلَبْ „erkannt habend" Be. 31ᵛ, 5 = Dr. 61ᵛ, 9 = Gö. 63ᵛ, 7, سویلابدور „hat gesprochen" Be. 52ʳ, 13 = Dr. 83ʳ, 2 = Gö. 84ʳ, 15, بَغْلَب „gebunden habend" Be. 74ᵛ, 14 = Dr. 136ʳ, 13 = Gö. 118ᵛ, 2, اوُقب „gerufen habend" Be. 219ʳ, 15 = Dr. 236ᵛ, 8 = Gö. 255ᵛ, 11, ایشْلَبْ „gearbeitet habend" Be. 265ᵛ, 3 = Dr. 279ᵛ, 10 = Gö. 304ᵛ, 2. Neben der gewöhnlichen Endung des Altosman. بن treten nun aber in diesen Texten wie im Kitābi Dede Qorqūd sehr merkwürdige Weiterbildungen mit den Endungen *ī* وبانی und *un* وبانُڭ auf; diese letztere Form findet sich dreimal auch in den Hdss. B und D der AQJ., s. § 51, dort in Beziehung auf die 2. Pers., was mich dazu verführte in dieser Endung das Suffix der zweiten Person zu suchen, irrtümlich, wie die folgenden Beispiele aus ʿĀšyq und Aḥmedī zeigen: هم حبیبیوم دیبوبانی اُخْشَدی „zugleich schmeichelte er, indem er ‚mein Freund' sagte" Be. 237ʳ, 1 = Dr. 254ʳ, 10 = Gö. 274ᵛ, 11 (beide دِیبْ آنی); باقُبانوك كورمز كمسه عیان „niemand kann, wenn er schaut, deutlich sehn" Be. 50ᵛ, 15 = Dr. 81ᵛ, 15 (باقوبانی) = Gö. 83ʳ, 6; بیر قلم آلیبنَك (البن BC) اول كلشنده شاه * كلشهره بر بیتی یازدی طولو آه „der König nahm im Rosengarten eine Feder und schrieb an Gülšehir einen Brief voll Seufzer" A 31ʳ, 9; ایدبانك A 44ʳ, 22, B ایدبانی, C ایدوبنونك; اركبیبانك A 44ᵛ, 9, BC ایركوروبانی; سوربیمانك A 59ᵛ u. = B 115ᵛ, 5 سوروبانی = C 146ʳ, 3; واربانك A 72ʳ, 18 = B 141ʳ, 9 واربن بس = C 181ʳ u. اندن ایمن اولبانك كتدیلر; بس واروبن „von dort gingen sie in Sicherheit weiter" A 94ʳ, 19; B 181ᵛ, 1 اولوبانی, C 239ʳ u. قاچبانك A 93ʳ, 16, B 179ʳ u., C اورادن قورخوسیز اولوب كیتدیلر 236ʳ, 8 قاچوبن اول; كمیلر دوزوبنَك بحره كیره „er rüstete Schiffe um aufs Meer zu gehen" A 58ᵛ, 19; B 112ᵛ, 4, C 143ʳ, 7: چوق كمیلر چون بولاری یودوبانك دوندی مار * كم كلوبن دوزدی كم بحره كیره ایده یرینه قرار „als die Schlange diese verschlungen hatte und umkehrte, um hineinzugehn und sich an ihrer Stelle niederzulassen" A 61ᵛ, 8, B 119ᵛ, 9, C 132ʳ, 5: یودوبن; كاییبانك اولدی شبرنكه سوار

„er kleidete sich an und bestieg den Rappen“ B 196r, 11 = C 261r, 7: ایله اتدی اوقی :A 100r, 3 ; کیدی واولدی هم اول دمده سوار = چکیبانك كُمان „so schoß er den Pfeil, nachdem er den Bogen gespannt“; B 196v, 10 رستم اتدی اول کماندن اوخ جست (> C nach 5 261, doch ist der Custos رستم erhalten, also = B); A 62v, 13 كمسنا بلمز ادیبانك قیاس „niemand erfährt es, auch wenn er Überlegung anwendet“, پیر دیدی بیلیبانوك احوالنی „der Alte sprach, nachdem er seine Lage erfahren hatte“ A 125r, 18; استایوبانك Gibb VI, 28, 25 = A 151r, 3, B 262v u., C 320v, 2 استایوبانی ; ایریشیبانی Rev. hist. 10 I, 50, 13; دیبانونك ib. 51, 19. Im Kitābi Dede Qorqūd finden sich nur Formen auf وبنی, diese aber sehr häufig, z. B. قالقوبنی 7, 15, 8, 9, 12, 3, 14, 9, كالوبنی 8, 14, 30, 4, الوبنی 17, 17. 24. 26, اولوبنی 20 u., اغلاییبنی, صقلاییبنی 49, 3, چاغروبنی 55, 11, یوریوبنی 78, 5, صنجوبنی 86, 8, صالوبنی 92, 13, طتوبنی 111, 15, قچوبنی 129, 25, 15 چکوبنی 147, 18. Mehrere der oben zitierten Beispiele zeigen bereits den auch sonst aus dem Altosman. bekannten Gebrauch des Kopulativs im unterordnenden Sinne, daher er in der freien Wortstellung der Poesie dem Hauptverb sogar nachfolgen kann. Die Varianten der Hdss. zeigen, daß wenigstens für die Schreiber die 20 Formen auf *ban*, *bany*, *banuñ* schon völlig synonym waren und daß die beiden letzteren immerhin schon als ungewöhnlich auffielen, trotz ihres häufigen Vorkommens, und daher gern durch andere Wendungen ersetzt wurden. In der scheinbaren Genetivendung darf man vielleicht das Adessivsuffix sehen, dessen Existenz Bang, Vom 25 Kökt. zum Osm. I, § 57 wahrscheinlich gemacht hat. Ist die scheinbare Akkusativendung eine durch Dissimilation daraus entstandene Variante, wie die des Genetivs *ni* aus *niñ* im Osttürk. (s. diese Zeitschr. 70, 189, 29)? Von Weiterbildungen des Kopulativs ist sonst nur noch der von Bang im Alttürk. nachgewiesene Instrumental (siehe 30 a. a. O. § 54) bekannt.

Neben dem altosman. Gerundiv auf *yğaq* findet sich bei Aḥmedī mehrmals die Erweiterung mit der Endung *az*, die Kasembeg Gramm. übers. von Zenker § 326 einmal aus Jazyğys Moḥammedīje ed. Kas. 149, 19 belegt, z. B.

35 جنکسوز حاصل اولیجاغز مراد * نیچون ایدالر آنی كه اولا فساد

„wenn der Wunsch ohne Kampf zu erreichen ist, warum sollen sie dann tun, was verderblich ist?“ A 35r (> BC).

نفسله جسمك آراسنده تمام * بو تعلق اولیجاغز بی کلام

نفسدن بر قوت اولاشب اڭا * جاری اولور تن ایچنده عر یڭا

„so lange zwischen Leib und Seele dieser Zusammenhang vollständig und ohne Widerspruch besteht, teilt sich von der Seele eine Kraft ab und ergießt sich im Leib nach allen Seiten" A 48v u., 49r, 1 (dafür 5 اول تعلق چون تمام اولور اوڭا * جاری اولور تن ایچنده درت یڭا B 93r, 7, C 117v, 1).

تنکری بر قومه ادیجاغز غضب * یقمغا انلاری بولور چوق سبب

„wenn Gott einem Volke zürnt, findet er, es zu verderben, viele Mittel" A 74r, 6 (dafür B 143v, 6, C 185r, 8: چونکه اول حق ایده 10 بر ملکه (بو خلقه C) غضب * قهرنه انلروك (انلاروك قهرنه C) بلور یوز بیك (بولینور C) سبب. Auch hier zeigen die Varianten, daß die Form den Schreibern nicht mehr geläufig war.

Das Gerundium auf *äli* „seit" tritt bei Aḥmedī zweimal im Äquativ auf: كه اوللجه اندن بلورمدی نشان „denn seit er ver- 15 storben, ist kein Zeichen von ihm erschienen" A 94r, 21 = B 191v, 8 = C 239v, 2; اولالجا „seit er war" A 100v pu. (> BC). Ebenso geläufig wie der AQJ. (s. § 62, 63) sind ʿĀšyq sowohl wie Aḥmedī die Gerundien auf *u* und *a*, die auch hier in der Überlieferung nicht selten wechseln. Die finale Bedeutung ist auch hier noch 20 oft erhalten, z. B. وربدی کوه دما سقلایو انی „er schickte ihn nach dem Berge Demā, um ihn zu bewachen" A 95r, 3 (dafür B 183r, 2, C 241r, 9 وربدی کوه دماونده آنی). دانی دنیا استیو چکمه تعب „bemühe dich nicht, um die Welt zu begehren" A 88r, 10, B 169r, 4, C 221r, 4, aber es steht auch von begleitenden Handlungen wie اول 25 اغاج ایکلیو ایلادی زار „dieser Baum klagte seufzend" A 151r, 14; طاش طاغ اغلایو دیدی „die ganze Welt sprach weinend" A 153r, 6, dann aber steht es besonders oft in Abhängigkeit, wie رشتهٔ توحید (وحدت C) کارکمز (دور + BC) دوتو „man muß den Strick des Einheitsglaubens nicht halten" A 51r u. (= B 99r, 5 = C 125v u.), 30 146v, 12, namentlich in Verbindung mit bestimmten Verben wie „können" کم وری بیله „daß er geben könne" A 92r, 18, B 177v, 17, C 234r, 4, اڭا بیلورسن „du kannst machen" A 112r, 11, ایدی بلا „daß er sagen könnte" eb. 139v, 5 und seinem Negativ (s. AQJ. § 63),

wie ديیومازم „ich kann nicht sagen" Be. 145v u. = Dr. 174r, 3, Gö. 179r, 2, دییمازم; بیلامزسین „du kannst nicht wissen" neben بولیمزسین „du kannst nicht finden" Be. 109r, 15 = Dr. 138v, 9, اِلْتُومَدی „konnte nicht führen" Gö. 13v, 5 = Dr. 18r, 7 neben اِلْتَمْزْ eb. Gö. 9 und Dr. 11,
5 ایشیدومز „kann nicht hören" Dr. 205r, 6 = ایشیدیماز Be. 190v, 11, Gö. 224r, 15 neben کورامز usw.; قیلمَز neben اِدَامَزْ A 99v u., قوپریمادی „konnte nicht erheben" A 16v, 10, aber قوپرامادی B 149r, 13 usw.; „zusehn": کر دلرسك کم کی اولا ادکی * آرتری تور خلقه عدل ودادکی „wenn du willst, daß dein Name gut sei[1]), so sieh zu, dem Volke
10 die Gerechtigkeit zu mehren" A 103r, 18 (> BC); „kommen", wie استیو کلدی „pflegte zu wünschen" A 53r, 9, B 102r, 11, C 130r, 5. Hierher gehört vor allem auch die dem Neuosman. verlorene, aber dem Osttürk. noch ganz geläufige Verbindung mit *durmaq* zum Ausdruck der dauernden Handlung wie یکوشودر دُرمدین هر دم روان
15 „läuft beständig ohne aufzuhalten, jeden Augenblick" Be. 121v, 13, Dr. 151r, 10, اشلنور بیدِ اِقْلمَدَه اِشی „sein Werk wird in den

1) Diese Konstruktion des Subjekts eines abhängigen Satzes als Objekt des übergeordneten Verbums ist auch für das Neuosman. noch charakteristisch, vgl. بلدی نادر هر غدا کیفیتن „wußte was die Eigenschaft jeder Nahrung ist" A 91v, 15, B 170v, 4, (کیفیتی) C 232r, 7; بز سنی نرهده اوتوروسن بیلمیز „wir wissen nicht, wo du sitzest" Qyrq vez. (Stambul 1303) 266, 9, محمود پاشای کلدی صاندیلر „sie glaubten, daß M. P. gekommen sei" Solaqzade 230, 23, هر کلن تك اتلی ارابهده اونی وار ظن ایدهرك „indem ich von jedem ankommenden Einspänner glaubte, daß sie darin sei" Qadrī, bir serenğām 71, 11, بزی قیشلهیه هجوم ایدیور ظنیله „in der Meinung, daß wir die Kaserne angreifen würden" Jūnus Nādī Iḫtilāl we Inqilābi ʿOṯmānī 213, 1. Verwandt ist die Mischung eines Fragesatzes mit dem Verbalabstrakt in Fällen wie قادینك کیم اولدغینی صوردم „ich fragte wer die Frau sei" Hālide Jeñi Turan 14, 13, *šezade kēzēn ne japtēndan bir šej anlajamaz* „der Prinz konnte nichts davon verstehen was das Mädchen getan" Kúnos Népk. I, 63, 1; *bilirki γyzyn γašdyγyny* „wußte, daß das Mädchen entflohen war" Giese, Qonja 25, 27; vgl. auch die merkwürdige Mischung von Satz und Nomen in اغامك اولوسن دریسن بلمینجه „so lange ich nicht weiß, ob mein Bruder tot ist oder lebt" Dede qorq. 145, 16, neben انلرك دوستلغین دوشمنلکین بیلهیین „ich will erfahren, ob sie Freunde oder Feinde sind" eb. 165, 21.

7 Klimaten getan" Be. 153v, 15, Gö. 187r, 5, Dr. 182r, 2, دوسترودر „zeigt" Be. 205r, 1 (> Gö.), كستراودر Dr. 222r, 8; هر كه كندو اكسكين بيلو (.Go بلى) طورا (.Go درا) * طورمدين رحمت اكا كالو (.Go كالى) طرا „wer seine eigenen Mängel erkennt, zu dem kommt unaufhörlich Gnade" Go. 30v, 4, Gö. 28r, 6, Dr. 31v, 1; ايره درسون رحمتوك عودم بدم „deine Gnade soll beständig kommen" Be. 59v, 14, Dr. 89v, 7, قيلودرغل دم بدم احسان اكا „tue ihm beständig gutes" Be. 279v, 2, Gö. 319v, 11 (قيل طورغل) > Dr. 293r; آقه در „fließt beständig" Be. 38v u. = Gö. 70v pu., آرتا در „wächst dauernd", طوغا در „wird dauernd geboren" Be. 46r, 6, Gö. 78r, 10, Dr. 77v, 4.

Der Wortschatz ʿĀšyqs wie Aḥmedīs ist wie die AQJ. charakterisiert durch die Erhaltung zahlreicher echt türkischer Wörter, die dem Neuosman. verloren gegangen sind und daher in unseren Wörterbüchern nur als osttürkisch gebucht werden. Die folgende Liste berücksichtigt neben solchen Wörtern auch einige im Neuosman. erhaltene Vokabeln, die in unseren Texten aus anderen Gründen bemerkenswert scheinen.

آرنمق „gereinigt werden" (Zenker ostt.) A 38r, 15.

آرقون, ارقون urspr. „rückwärts" (Radloff I, 293), so wohl noch in قافلەدن كيرو قالدى آكسزين * ارقون ارقون كيدريدى يلكزين „er war unvermutet hinter der Karawane zurückgeblieben und ging allein rückwärts" Gö. 15v, 13, Dr. 20r, 8 (يلغوزين), dann „allmählich" (s. Kāšġarī III, 267, 2): ارقون ارقون آى دوشر كوندان ايراق „allmählich entfernt sich der Mond von der Sonne" Be. 163r, 7, Dr. 191v, 3, Gö. 196v, 15; ارقون ارقون اوكرنو درمق كرك „man muß immer allmählich lernen" Be. 260r, 15, Dr. 273v, 13, Gö. 299r, 6, ارقون ارقون بكزدر كندوزنه „nach und nach machte er es sich gleich" Be. 215r, 8, Dr. 232r, 6, Gö. 250v, 8, vgl. noch Be. 112v, 8 = Dr. 141v, 13; Be. 8r, 3 = Dr. 13r, 3, Vambéry, Altosm. Spr. 145.

آزيرغامق „zu gering finden" (Radl. I, 571, Zenker, Pavet de Court., Vambéry 147) بلبلونك كل كولار اوشبو سوزينا * يعنى آزيرغار كندوزينا „die Rose lacht über dies Wort der Nachtigall, d. h. sie findet es für sich zu gering" Be. 167r, 6, Gö. 200r u., Dr. 195r, 1.

علم اِسلرى „die Gelehrten“ Be. 104v, 6, Dr. 133v, 15 (vgl. AQJ. § 72, 1, Böhtlingk, Jak. § 284), تخت ایاسی „Herr des Thrones“ A 101r, 6, B 199r, 8, C 213v, 3 اسّی.

اورخ, اوروغ (Radl. I, 1659) „Geschlecht“ A 93r, 10, 98v, 22 und passim.

5 اوسال (Radl. I, 1744) „nachlässig“, اوسال اولما „sei nicht nachlässig“ Dr. 97v, 8, Be. 68v, 3, wo اوسك.

اوشانمق „in Stücke zerfallen“ (AQJ. § 72, 1) A 134v u., 135r, 22, 136v, 6.

اولالمق „groß werden“ (Radl. I, 1683, Vambéry 211) Be. 43r, 5 = Dr. 77v, 3 = Gö. 78r, 10; Be. 99v, 2 (> Gö.), Dr. 128v, 12; Be.
10 207r, 8 = Dr. 291r, 10 = Gö. 317r, 15, A 39r, 13, 40r, 13.

اوندامان „rufen“ (Radl. I, 1821, AQJ. § 69), Be. 281v, 8 = Dr. 294v, 8 (ایندەکل) = Gö. 320v, 8.

اُویَقمق „untergehn“ (Radl. I, 1629) Gö. 50v, 8 اُویَغو, 60v, 7, Be. 18v, 5 falsch اُویغور, 28v, 5 اُویَقماغلا.

15 ایرمق „entfernen“ (vgl. Vambéry 174) Gibb VI, 16, 13 = Be. 73v, 8 Dr. 103r, 9 und so öfter in ähnlichen Wendungen am Schluß der einzelnen Kapitel Go. 12v, 1 = Dr. 17r, 4; Be. 75v, 3 = Gö. 108r, 6 = Dr. 105r, 4; Be. 80v, 9, Dr. 110r, 6; Be. 95v u. = Gö. 130r, 6 = Dr. 125r, 9; Be. 102r, 8 = Dr. 131v, 3, wo Dr. stets falsch آیرمغیل.

20 ایلْی (Radl. I, 1478, Vambéry 189) „Vorderseite“, اِیلَیندْنْ „von vorn“ Be. 78v, 5, Dr. 108r, 4 ایلندن.

بصقومق „durchdrücken“ (vgl. باصقین „Wasserfall“) in

بو خزینه اول مثابه در صویا * که اوردن اول صو یولینی بَصْقُیَا

„die Blase ist für das Wasser ein Reservoir, damit das Wasser
25 von dort seinen Weg durchdrücke“ A 48v, 14 (> B C).

بوشمق „zürnen“ (Radl. IV, 1870, AQJ. § 69) von der Waise: کم سُکار وکم بُشار وکم تُقیر (قَقیر Go.) „der eine schilt, der andere zürnt, der dritte stößt (schlägt)“ Be. 88v, 4, Dr. 117v, 12, Gö. 122v, 1.

30 بغُر „hinfällig?“ (قوجا Gö.) کُچْدِ اغلنلق (یکیتلك Gö.) بغُر اولدی یکیت „die Jugend ging fort, der Junge (Alte) ward hinfällig (?)“ Be. 4r, 1, Gö. 87r, 5.

بوڭامق (vgl. بوڭالمق „ersticken") „hemmen": طاغ وطاش آنك يولى بوڭايمز * يازى وبيابان آنى اڭلايمز „Berg und Stein (s. u. s. v.) können seinen Weg nicht hemmen, Ebene und Wüste können ihn nicht aufhalten" Gö. 13ᵛ u. = Dr. 18ʳ, 1 (اكليومزو بوكيومز!).

بولون (Radl. IV, 1844, vgl. Kāšġarī I, 58, 14, II, 281, 11, III, 21, 1, 222, 17) „gefangen" Be. 17ʳ, 5 = Gö. 49ʳ, 14.

توكين (AQJ. § 69) „schnell" Be. 190ʳ, 8 = Dr. 208ʳ, 1 = Gö. 224ʳ, 11 (Bāb 9, Dest. 1, v. 1).

تيل تيل (vgl. Radl. III, 1380 تيلماى?) „in Stücken?" ييدى كون اولدى صوق واسدى ييل * طاغى طاشى قلدى اول ييل تيل تيل „sieben Tage war es kalt und wehte der Wind; die ganze Welt zerriß der Wind in Stücke?" Be. 98ʳ, 11 (in Gö. Lücke zwischen 130 und 139) Dr. 127ᵛ, 6.

چوكسو „gebeugt": چوكسو (Be. چُكْسو) قلدى طغلرى حق بو ييرا * تا كه بو يير دولنّا قايم طورا „Gott beugte die Berge zu diesem Lande nieder, damit dies Land umschlossen sei und erhalten bleibe" Be. 100ᵛ, 10, Dr. 130ʳ, 5.

صاو, ساو (Radl. IV, 424) „Rede, Botschaft" Be. 147ᵛ, 6, Dr. 173ʳ, 9, Gö. 180ᵛ, 11.

طاغ وطاش 1. „die ganze Welt" Be. 92ʳ, 11, Dr. 127ᵛ, 6; Be. 153ʳ pu., Dr. 181ᵛ, 2, Gö. 186ᵛ, 5; 2. „beschwerliches Gelände", (vgl. Keleti Szemle XVII, 193, n), زيرا طاغ وطاش اڭا مانع دورر „denn Berg und Fels hindern ihn" Gö. 13ᵛ, 10, Dr. 18ʳ, 12, s. o. s. v. بوڭامق.

طڭلامق „verstehen, begreifen": ينه موسى طڭلمادى (so! ديلمدى Dr.) اول ايشى „wieder begriff Moses die Sache nicht" (Ḫiḍrlegende) Be. 154ᵛ, 3, Dr. 183ᵛ, 9, Gö. 184ᵛ, 11.

طڭسوق (Radl. III, 813) „wunderbares", ينه طڭسوق نسنه كوردى كوزلرم „wiederum sahen meine Augen etwas wunderbares" Be. 271ʳ, 12, Dr. 285ᵛ, 5 (تانسج), Gö. 310ᵛ, 9.

طمدرمق „träufeln" (Radl. III, 1006), كيمى كورسه اڭا قرشو ايرموه Be. (طومرە so! Dr.) كوزلرندن طومدرر ياش طمطرە * (Gö. ييرمره, Dr. ديپومرە) (so! Dr. ديرمره „wen sie (die Waise) sieht, dem gegenüber jammert

sie (?); aus ihren Augen träufeln unaufhörlich Tränen" Be. 88v, 3, Dr. 117v, 11, Gö. 122v u.

طويلامق (Radl. III, 1143) „bewirten" Be. 11r, 7, 14r u., 16r, 7 = Gö. 43v, 8, 46v u., 48v u.

5 قالی (Radl. II, 239, Kāšġarī II, 184, 21, III, 176, 17) „jetzt" اشبو التی کیشنوك حالی سکا * مطلق طانوق يتر قالی سکا „die Lage dieser sechs Leute genügt dir unbedingt als Zeuge jetzt bis zum Ende" Be. 87v, 1 = Dr. 116v, 10 = Gö. 121v, 12, beide mit اوكدن statt قالی, Gö. صکا.

10 قاپانمق „sich zurückziehen" (Pavet de Court., Radl. II, 47)

حق يولندا طغرو درغيل صنمدين * يول کسترِ يول بزا قيپنمدين

„bleibe ständig ohne dich erschüttern zu lassen auf dem Wege der Wahrheit, zeige uns den Weg ohne dich zurückzuziehen" Be. 66r, 8 (wo قيپنمدين), Dr. 95r u.

15 قپچور „Abgabe" (Radl. II, 430, Pavet de Court., Zenker) „feste Abgabe": کاه يساما کاه قپچور کاه تغار * قوشنا قونمش الی هردم سغار „bald Anordnung, bald feste Abgabe, bald Proviant; seine (des Tyrannen) Hand ruht ständig gegürtet und melkt" Be. 58r, 8 > Gö. (zwischen fol. 90 und 97), Dr. 88r (zwischen Zeile 7 und 8).

20 قفت „einzeln":

نفس مفرد دنياده وکوکل جفت * اعضالر جوزلمش الا ککل قفت

„die Seele und das Herz (schuf er) einzeln in der Welt, die Glieder sind paarweise gelöst, das Herz aber einzeln" Be. 114r, 9, Dr. 143r, 14.

25 چون چلب بو مخلوق جفت ايلدی * بير برنه سومکه قفت ايلدی

„da Gott die Schöpfung paarweise geschaffen, einander zu lieben, schuf er ihn einzeln" Be. 213r, 13, Dr. 230v, 11, Gö. 249r, 13.

قوخشمق „sich fügen" (?):

هم حبيبوم دييوبانی اخشادی * اول کلجك جمله دينلر قوخشدی

30 „er schmeichelte, indem er ‚mein Lieber' sagte, sobald er kam, fügten sich alle Religionen" Be. 237v, 1, Dr. 254r, 10, Gö. 274r, 8.

کرتو (s. AQJ. § 72) „wahr" Go. 5r pu., 118r, 4, Gö. 15r, 14, Dr. 19v, 10, کرتونمك „glauben" Gö. 15v, 12, Dr. 19v, 10.

كَنَك (vgl. Radl. II, 1062) „freier Wille“:

طوعا وكرها كتوردى طاعتا * كَنْكلو كَنْكسوز كَلدلر چون حضرتا

„gutwillig und gezwungen brachte er sie zum Gehorsam, da sie freiwillig oder unfreiwillig zu ihm kamen“ Be. 110ᵛ, 1, Dr. 139ᵛ, 8 (كنكلو كنكسز).

كلاچى (s. AQJ. § 72) „Wort“ Be. 68ʳ, 5 (> Gö. zwischen 100 und 106), Dr. 97ʳ, 10.

كوكمك (vgl. كوكنمك „sich rühmen“) „gefallen“: خلق كوزى كوكجكى كرمك دلر „das Auge des Volkes wünscht zu sehen, was ihm gefällt“ Dr. 111ʳ, 7 = Be. 81ᵛ, 13 (wo dafür كلجاك خوش); هم سكا كوكجك ييلر ايركرا „er läßt auch Gerüche, die dir gefallen, zu dir kommen“ Be. 129ᵛ, 18, Dr. 158ᵛ, 14, Gö. 162ᵛ, 7.

مادمْن (arabisch) „Habe, Besitz“ A 26ʳ, 27, مادمنلك id. ib. 22, 53ᵛ, 13, 76ᵛ, 1, vgl. 70ʳ, 3: جهد اتْ سنده نه من قالسون نه ما „bemühe dich, daß keine Habe bei dir bleibe“.

مِسْمِل = بِسْمِل aus بسم الله „rein“ (von den Ulama):

قنده مشكل اولسا بونلر در آچن * مِسْمِلى مردارِ بونلر در سچن

„wo etwas schwieriges ist, lösen es diese, reines und unreines scheiden diese“ Be. 263ʳ, 13, Gö. 313ʳ, 12, Dr. 277ʳ u. (beide بسملى).

يَخْتو (AQJ. § 72 I) „Glanz“ Go. 29ʳ, 8, Gö. 25ᵛ, 4, 29ʳ, 5, يَخْتْلُو „glänzend“ Be. 55ᵛ, 5, Dr. 85ᵛ, 14, Gö. 87ᵛ, 10.

يلغوزين (s. Radl. III, 178) „allein“ Be. 140ᵛ, 5 (Gö. 173ᵛ, 2 يلكزين); Dr. 18ʳ, 7 (Gö. 13ᵛ, 5 يلكزن).

يلغون (Zenker to) „Tamariske“ A 99ᵛ, 10, B 196ʳ, 2, C 260ᵛ, 9 يولغون.

يور اولمق „frei werden“:

بيله اولسا بس عقل رنجور الور * اشبو رنجدا عقل صحبت يور الور *

اوليانوك صحبتن هر كيم بولا * عقلِ آنوك اشبو رنجدا قُرْتلا

„wenn es so ist, dann ist der Verstand bemüht, von dieser Mühe wird der Verstand der Genossenschaft frei: wer die Gesellschaft der Heiligen findet, dessen Verstand wird von dieser Mühe errettet“ Be. 61ʳ, 6, Dr. 98ᵛ, 11 (wo صحبتدن قلور).

يورانمك „sich vereinigen“ (von den Nilquellen): اوّل بشى يورانو بر بيره (B يربر وبوبيشه, C يوربر بوبيشه) كَلور „diese fünf kommen, nachdem sie sich an einer Stelle vereinigt“ A 77ᵛ, 9, B 150ᵛ, 9, C 194ʳ, 1.

5 يوكينمك (Radl. III, 588, 594, Vambéry 184) „sich verneigen“ Tar. ʿotm. enğ. meğm. I, 47, 1– = A 133ᵛ, 22, B 238ᵛ u.

يولق „sehr“ (AQJ. § 72 I) A 94ᵛ, 11 (B 182ᵛ, 9, C 240ʳ, 6 دايم), يولغ B 251ᵛ, 11 (A 145ʳ, 4 غايت, C 307ᵛ, 9 غايتده).

يوْوُق (s. Radl. III, 572) „nahe, leicht, bequem“:

10 عقلِ كامل رايِ محكم مالِ چوق * دتمش اولر كيشِ انڈا ايش يوْوُق

„wessen Verstand vollkommen, wessen Einsicht gut und wessen Habe viel, der Mensch hat infolgedessen die Arbeit leicht“ Be. 30ʳ u., Dr. 62ᵛ, 12 بيوق, Gö. 62ᵛ, 2 بُوْق.

يونَمق „sich verlassen auf“:

15 تنكريٖنوڭ برلكينا ايننديلر * حق ديب پيغامبرا يُونَندلر

„sie glaubten an Gottes Einheit und verließen sich auf den Propheten, indem sie ihn für die Wahrheit hielten“ Be. 287ʳ 13, Dr. 300ʳ, 8, Gö. 327ʳ, 13.

ييرمك „verabscheuen“ (Radl. III, 515), چركنى رد ايليب ييرمك دلر

20 „das Schlechte davon will er zurückweisen und verabscheuen“ Be. 81ᵛ, 13, Dr. 110ʳ, 7 سورمك; ييرنمك (Vambéry 182) 1. dass. Be. 90ᵛ, 7, Gö. 124ᵛ, 4, Dr. 119ᵛ, 11; Be. 91ᵛ, 15, Dr. 121ʳ, 4, Gö. 123ᵛ, 16; Be. 92ʳ, 8, Dr. 121ʳ, 14, Gö. 126ʳ, 9; 2. „hervortreten“ (bei der Schöpfung):

25 الّه ييرندى قرا رنك اورتڈا * ييرنوبن كور نه ديدى اى ددا

„dann trat die schwarze Farbe aus der Mitte hervor, sieh, was sie sagte, als sie hervorgetreten, o Alter“ Be. 91ᵛ, 9, Dr. 120ᵛ, 15, Gö. 125ᵛ, 10,

اورتڈا ييرندى اوّل ملك (Be. ملكى) حجاز *

30 نالش اندى حضرتا قلدى نياز

„aus der Mitte trat der König des Ḥiğāz hervor und klagte vor der Majestät“ Be. 93ᵛ, 4, Dr. 122ᵛ, 12, Gö. 127ᵛ, 8.

ييى (vgl. ييلانغج pastille odorante Pavet de Court. 557, Zenker)

„Wohlgeruch": هم سكا كوكجك بيبيلر ايركرا „er läßt Wohlgerüche, die dir gefallen, zu dir kommen" Be. 129^{v}, 13, Dr. 158^{r}, 4 (wo قخولر), Gö. 162^{v}, 7 (wo قوقولر),

كم انوڭلا اول عنلر بيلنر * نيتكم مشك بيسيلا بولنور

„denn daran werden jene Tugenden erkannt, so wie der Moschus an seinem Geruch" Be. 40^{r}, 2 = Dr. 72^{v}, 6 (wo اسى يله), Gö. 72^{v}, 2, davon بيبيلمق „riechen", شهر قومى جونكم آنى بيبيلر „als die Leute der Stadt es rochen" Be. 183^{r}, 11 = Gö. 216^{v} u., Faktitiv

بورنا كور نه بيبيلر بيلدر * ديلا كور نه علم و حكمت سويلدر

„sieh, was für Gerüche er die Nase riechen läßt, sieh, was für Wissen und Weisheit er die Zunge sprechen läßt" Be. 114^{r}, 8 (> Gö. 43^{v} zwischen 8 und 9).

Im Gebrauch arabisch-persischer Fremdwörter ist ʿĀšyq noch zurückhaltender als Aḥmedī; von griechischen Wörtern findet sich, abgesehen von dem durch die arabische Medizin vermittelten قيفال (s. Mafātīḥ al-ʿulūm 153, 10 „äußere Armvene", u. a. „Schultervene" oder „Kopfvene", s. de Koning, Trois traités d'anatomie arabe 825) κεφαλική, nur noch صنور σύνορον (s. G. Meyer, Türk. Studien I, 43), Be. 90^{r} pu. = Dr. 120^{r}, 3 (verderbt zu سوزن) Gö. 124^{v}, 13, das Wort, das den einwandernden Nomaden im Munde der griechischen Bauern am häufigsten entgegentrat und ihnen einen neuen Begriff vermittelte.

Zum Schluß ist es mir eine angenehme Pflicht, den Bibliotheken, die mir ihre Handschriften in der Bibliothek unserer Gesellschaft zu benutzen gestatteten, wärmsten Dank zu sagen.

Die Nividas und Praiṣās, die ältesten vedischen Prosatexte.

Von **I. Scheftelowitz** (Cöln).

Den aus 11 Nivids bestehenden Nividadhyāya nennt die Khila-Anukramaṇī mit dem Terminus Yajūṃṣi „prosaische Opfergebete“ [1]). Da die Nivids prosaische Texte sind, führen sie nicht die Bezeichnung Sūkta „Lied“, vgl. Bṛhaddevatā (ed. Macdonell) 8, 100: *na dṛśyate sūktavādo nivitsu yathā praiṣeṣv āha sūktābhidhānam.* In Bṛhaddevatā 8, 104, wo sie unmittelbar nach den Mahānāmnīs erwähnt werden [2]), werden sie folgendermaßen geschildert: *nividāṃ nigadānāṃ ca svaiḥ svair liṅgaiś ca devatāḥ, nigadena nigadyante yāś ca kalpānugā ṛcaḥ.* „Und die Gottheiten der Nivid-Litaneien sind mit den einzelnen, ihnen zukommenden charakteristischen Namen versehen. Und zugleich mit der Litanei werden gerade diejenigen Ṛkverse aufgesagt, welche dem Opferritual zukommen.“ Alle Nivids stimmen mit Ausnahme der ersten Nivid in den Anfangsworten und im Schluß überein. Die erste Nivid, die sich hiervon unterscheidet, besteht aus 12 Padāni „Stollen“, welche Purorucas genannt werden, vgl. Ait. Br. II, 39, 7; Śāṅkh. śr. 7, 9, 2—3. Sie werden beim Ājyaśastra des Agniṣṭoma-Opfers verwendet. Bei der Rezitation wird nach jedem Pada eine kleine Pause gemacht (*paccho ’vasyan purorucam*), vgl. Śāṅkh. śr. 7, 9, 2; Āśv. śr. 5, 9, 12. Die Nivids wurden an bestimmten Stellen der bei den Śastras verwendeten Ṛklieder (Sūkta) eingeschaltet. Bei der am Vormittage dargebrachten Somalibation (*prātaḥsavane*) wird die Nivid, die in diesem Falle aus den Purorucas besteht, vor das Sūkta („Ṛk-Liedes“) gesetzt; bei der Mittaglibation (*madhyaṃdine savane*) in die Mitte des Sūkta und bei der Abendlibation (*tṛtīyasavane*) ans Ende des Sūkta, vgl. Ait. Br. 3, 10 u. 11; Kauṣ. Br. 14, 1. Sie werden in Absätzen, padaweise, rezitiert, und an den Schluß der Nivid wird die Silbe *oṃ* angefügt (Ait. Br. 6, 33. 35; Śāṅkh. śr. 7, 19, 23—24). Zum

---

1) Vgl. Scheftelowitz, Apokryphen des ṚV. p. 131. Text der Nivids p. 136 ff. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß in den textkritischen Anmerkungen der Ausdruck „alle außer“ z. B. *bhūrijānām* alle außer M_1 M_2: *bhūridhānām*, folgenden Sinn hat: Alle Mss. lesen *bhūrijānām* mit Ausnahme von M_1 M_2, die *bhūridhānām* haben.

2) Dieses entspricht der Reihenfolge der Texte im Kāśmīr-Ms.

Prātaḥsavanam des Agniṣṭoma gehören fünf Śastras, nämlich das Ājyaśastra und das Praügaśastra, beide vom Hotar rezitiert, und die drei Ājyaśastras, welche von den drei Hotrakās hergesagt werden. In dem Ājyaśastra kam nun die, aus den 12 Purorucas bestehende, erste Nivid zur Verwendung. Das Ājyaśastra bestand nämlich aus 5 folgenden Teilen: 1. einem *tūṣṇīṃjapa*, 2. einem *tūṣṇīṃśaṃsa*, 3. aus dem Āhāva (bestehend in dem Wort *śoṃsāvoṃ*) und den 12 Purorucas, 4. aus dem Ājyasūkta (= ṚV. III, 13), 5. dem *uktha-vīrya* (welches lautet: *ukthaṃ vāci goṣāya tvā*, vgl. Āśv. śr. 5, 9). Und hieran schloß sich die Yājyā (vgl. Kauṣ. Br. 14, 1, Ait. Br. 10 2, 31—35, Āśv. śr. 5, 9). Also hier steht die Nivid vor dem Sūkta. Die übrigen 10 Nivids kommen bei den am Mittag und Abende stattfindenden Śastras vor. Alle diese 10 Nivids enthalten im Anfang die gleiche Bitte, daß die betreffende Gottheit, welcher gerade Soma dargebracht wird, ihn trinken möge. Sodann werden in den 15 einzelnen Nivids die hervorragenden Eigenschaften und Handlungen der betreffenden Gottheiten aufgezählt, und in dem Schlusse stimmen wiederum alle Nivids überein, er enthält den Wunsch, daß die Gottheit die dargebrachte Gabe gnädig annehmen und ihnen hilfreich sein möge. Jede Nivid, die einer bestimmten Gottheit geweiht ist, 20 hat einen besonderen Namen. Die zweite heißt Marutvatīyā-Nivid, die dritte Niṣkevalyasya-(= Indra)Nivid, die vierte Sāvitrī-Nivid, die fünfte Dyāvāpṛthivīyā-N., die sechste Ārbhavīyā-N., die siebente Vaiśvadevīyā-N., die achte Vaiśvānarīyā-N., die neunte Marutvatīyā-N., die zehnte Jātavedasīyā-N. und die elfte Ṣoḍaśino-N. 25 (vgl. Śāṅkh. śr. 8, 16—25 nebst Komm.). Diese Reihenfolge der Nivids ist sehr alt, denn das Kāśmīr-Ms., Śāṅkh. śr. und Āśval. śr. kennen sie. So nennt Āśvalāyana (śr. 6, 2, 10) die beim Ṣoḍaśiśastra verwendete Nivid die *uttamā nivid* („letzte N."), denn sie wird ja als letzte aufgezählt. 30

Bei den am Mittage stattfindenden Śastras werden die Nivids in die Mitte der Sūktas eingeschoben. Zum Mādhyaṃdinaṃ savanam des Agniṣṭoma gehören nun fünf Śastras, nämlich das Marutvatīyaśastra und vier Niṣkevalyaśastras. Das Marutvatīyaśastra zerfällt in folgende Bestandteile (vgl. Āśv. śr. 5, 14; Ait. Br. 3, 19; 35 Śāṅkh. śr. 7, 19): 1. Pratipad (ṚV. VIII, 57, 1—3), 2. Anucara (ṚV. VIII, 2, 1—3), 3. Indranihavapragātha (ṚV. VIII, 53, 5), 4. Brāhmaṇaspatyapragātha (ṚV. I, 40, 5), 5. drei Dhāyyā-Verse (ṚV. III, 20, 4; I, 91, 2; I, 64, 6); 6. Marutvatiya Pragātha (VIII, 89, 3); 7. Marutvatīya-Sūkta (ṚV. X, 73), nach dessen sechstem Vers die 40 Marutvatīyā-Nivid „Indro marutvān" eingeschaltet wird; und 8. Ukthavīrya (das lautet: *ukthaṃ vācīndrāya śṛṇvate tvā*, Āśv. śr. 5, 14), worauf die Yājyā folgt.

Das erste Niṣkevalyaśastra, in dem ebenfalls eine Nivid zur Anwendung gelangt, zerfällt in folgende Bestandteile (vgl. Āśv. śr. 45 5, 15): 1. Stotriya (ṚV. VII, 32, 22—23), 2. Anurūpa (ṚV. VIII, 3, 7—8), 3. Dhāyyā-Vers (ṚV. X, 74, 6), 4. Sāmapragātha (ṚV.

VIII, 3, 1), 5. Niṣkevalya-Sūkta (ṚV. I, 32)[1], nach dessen achtem Vers die Niṣkevalyā-Nivid „Indro devas somam“ eingeschoben wird; 6. Ukthavīrya (welche lautet: *uktham vācīndrāyopaśṛṇvate tvā* Āśv. śr. 5, 15), worauf die Yājyā folgt.

5 Die bei den Śastras der Abendlibation verwendeten Nivids stehen vor dem letzten Vers des Sūkta. Zum Tṛtīyasavanam gehören nur zwei Śāstras, nämlich das Vaiśvadevaśastra und das Āgnimārutaśastra. Ersteres zerfällt in folgende einzelne Teile (vgl. Āśv. śr. 5, 18): 1. Pratipad (aus ṚV. V, 82, 1—3), 2. Anucara (ṚV. V, 10 82, 4—7), 3. Sūkta an Savitar (ṚV. IV, 54), vor dessen letztem Vers die Sāvitrī-Nivid steht; 4 Sūkta an Dyāvāpṛthivī (ṚV. I, 159), vor dessen letztem Vers die Dyāvāpṛthivīyā-Nivid eingefügt wird; 5. Dhāyyā-Vers (ṚV. I, 4, 1); 6. Sūkta an die Ṛbhus (ṚV. I, 111), vor dessen letztem Vers die Ārbhavīyā-Nivid eingeschaltet wird; 15 7. drei Dhāyyā-Verse (ṚV. X, 123, 1; X, 63, 3; IV, 50, 6); 8. Sūkta an die Viśve devāḥ (ṚV. I, 89), vor dessen letzten Vers die Vaiśvadevīyā-Nivid gesetzt wird; 9. Ukthavīrya (welches lautet: *uktham vācīndrāya devebhya āśrutyai tvā*), worauf die Yājya folgt.

Das Āgnimārutaśastra, das gleichfalls beim Tṛtīyasavanam des 20 Agniṣṭoma rezitiert wird, zerfällt in folgende Bestandteile (vgl. Āśv. śr. 5, 20, 6—8): 1. Sūkta an Vaiśvānara (ṚV. III, 3), vor dessen letztem Vers die Vaiśvānarīyā-Nivid eingeschaltet wird; 2. Dhāyyā (ṚV. I, 43, 6), 3. Sūkta an die Maruts (ṚV. I, 87), vor dessen letztem Vers die Mārutvatīyā-Nivid steht; 4. Stotriya pragātha 25 (ṚV. VI, 48, 1—2); 5. Anurūpa pragātha (ṚV. VII, 16, 11—12); 6. Sūkta an Jātavedas (ṚV. I, 143), vor dessen letzten Vers die Jātavedasīyā-Nivid gesetzt wird; 7. die Verse ṚV. X, 9, 1—3 (an die Āpaḥ); VI, 50, 14 (an Agni Budhnya); V, 46, 7—8 (an die Patnīs devīs); II, 32, 4—5 (an Rākā); VI, 49, 7 (an Pāviravī); X, 14, 4 30 (an Yama); X, 14, 3 (an die Kavyās), X, 15, 1. 3. 2 (an die Pitaras); VI, 47, 1—4 (an Indra); A. V. VII, 25, 1 (an Viṣṇu und Varuṇa); ṚV. I, 154, 1 (an Viṣṇu), X, 53, 6 (an Prajāpati); 8. Paridhānīyā („Schlußvers“: ṚV. IV, 17, 20); 9. Ukthavīrya (welches lautet: *uktham vācīndrāya devebhya āśrutāya tvā*), worauf der Yājyā-Vers 35 folgt, bei dessen Rezitation die Libation dargebracht wird.

In dem Ṣoḍaśiśastra, welches bei dem eintägigen Ṣoḍaśi-Opfer vorkommt, wird die Ṣoḍaśino-Nivid (*asya made jaritar indraḥ*) verwendet, vgl. Ait. Br. 4, 1, 5; Kauṣ. Br. 17, 3. Das Sūkta, worin diese Nivid eingeschaltet wird, besteht aus ṚV. VIII, 69, 1—3. 10. 40 13—15. Unmittelbar nach Vers 14 wird hier die Nivid rezitiert (vgl. Śāṅkh. śr. 9, 6, 14—16). Diese Beispiele beleuchten zur Genüge die Verwendung der Nivids. Die Hymnen, in welche die Nivids eingeschaltet werden, wechseln in den verschiedenen Śastras. So ist am ersten Tage des Daśarātra-Festes die Hymne des am

1) Dieselbe Hymne ṚV. I, 32 wird auch beim Niṣkevalyaśastra des Aśvamedha-Textes angewendet (vgl. Śat. Br. 13, 5, 1, 10).

Mittage stattfindenden Marutvatīyaśastra ṚV. I, 52, die des Niṣkevalyaśastra ṚV. I, 51, dagegen ist am zweiten Tage des Daśarātrā die Hymne des Marutvatīyaśastra ṚV. VI, 19 (vgl. Āśv. śr. VIII, 7, 21—22)[1]). Durch die Nivids wird die Stotra-Rezitation wirkungsvoller, vgl. Ait. Br. III, 11, 9: *nividā hy evā stotram atiśastam bhavati.* 5

Die Nivids bezw. Puroruc*as* gehören der ältesten vedischen Periode an. Den Terminus „Nivid, Puroruc" führen diese prosaischen Gebetstücke nicht nur in den Brāhmaṇas (z. B. Ait. Br. II, 33, 1; 39, 5; III, 9, 2; 11, 9; 17, 7; Kauṣ. Br. 14, 1; Śat. Br. III, 10 9, 3, 28; XIII, 5, 1, 10 ff.; XIV, 6, 9, 2), sondern auch schon im Yajurveda und Atharvaveda, wo sie als einen notwendigen Bestandteil der Opferrezitation gelten. In A. V. V, 26 werden die Termini der beim Opfer verwendeten, verschiedenen Rezitationsstücke angeführt. Die ersten fünf Verse lauten: 15

1. *yajūṃṣi yajñe samidhaḥ svāhāgniḥ pravidvān iha vo yunaktu.*
2. *yunaktu devaḥ savitā prajānann asmin yajñe mahiṣaḥ svāhā.*
3. *indra ukthāmadāny asmin yajñe pravidvān yunaktu suyujaḥ svāhā.*
4. *praiṣā yajñe nividaḥ svāhā śiṣṭāḥ patnībhir vahateha yuktāḥ.* 20
5. *chandāṃsi yajñe marutaḥ svāhā māteva putraṃ piprteha yuktāḥ.*

„1. Hier beim Opfer soll Agni die Yajus und die Samidh-Formeln zum Heile anwenden, euch gut kennend. 2. Der gewaltige Gott Savitar wende sie bei diesem Opfer kundig zum Heile an. 3. Indra soll die Ukthas und die Madas bei diesem Opfer kundig 25 anwenden, seine schön geschirrten Rosse seien zum Heile. 4. Die Praiṣās und die Nivids seien beim Opfer zum Heile, führet die übriggebliebenen, beim Opfer angewandten [Verse] mit den Gattinnen hierher. 5. Ihr Maruts, die ihr mit dem Opfer verbunden seid, führet zum Opfer die Chandas („Metra") herbei zum Heile, wie die 30 Mutter den Sohn."

Auch in A. V. XI, 7, 19 werden die Nivids erwähnt: *caturhotāra āpriyaś caturmāsyāni nividaḥ.* „Die Caturhotar-Litanei, die Āprī-Lieder, die Caturmāsyaḥ und die Nivids." Ebenso bekannt sind die Nivids im Yajurveda, vgl. Vājasaneyī Saṃh. XIX, 25: 35 *ardharcair ukthānāṃ rūpam padair āpnoti nividaḥ.* „Mit den Halbversen erlangt er die Form der Ukthas, mit den Stollen die Form der Nivid." Dieser Satz bedeutet nichts anders, als daß die Ukthas halbversweise rezitiert werden, während die Nivid, wie bereits oben angeführt wird, stollenweise aufgesagt wird; vgl. auch 40 Śāṅkh. śr. 7, 19, 23: *viyatam paccho nividaḥ śaṃsati, uttame praṇavaḥ pade.* „Die Nivids rezitiere man in Absätzen stollenweise, an den letzten Stollen wird die Silbe *oṃ* angefügt."

1) Betreffs des Vaiśvadevaśastra und Agnimārutaśastra des Aśvamedha vgl. Śat. Br. XIII, 5, 1, 11—12. Über die Verwendung der Nivids bei den Śastras s. auch Hillebrandt, Rituallitteratur p. 102 f.

p. 140, Anm. 11). Diese Nivid wird in Ait. Br. 4, 1, 5; Kauṣ. Br. 17, 3 erwähnt.

Also mehrere dieser elf prosaischen Nividas liegen im Ṛgveda poetisch bearbeitet vor.

5 Schon im ṚV. kommt das Wort Nivid, wie wir im weiteren nachweisen, als Terminus für diese prosaischen Opfertexte vor. Dieses ist auch ganz erklärlich, denn die Anfänge des in den übrigen Veden zutage tretenden, reich entwickelten Opferrituals, worin die Nividas einen wichtigen Bestandteil bilden, lassen sich bereits in die ur-10 vedische Zeit zurückverfolgen, wie wir es bei der Behandlung der Praiṣās festgestellt haben.

Da die Nividas der älteren Ṛgveda-Zeit angehören, so wird manche Ṛk-Hymne von vornherein als Nividdhanīyasūkta verfaßt worden sein, vgl. Ait. Br. III, 10, 5: *peśā vā etā ukthānāṃ yan* 15 *nividaḥ* „Die Nivids sind ein Schmuck für die Śastras".

Nach Naighaṇṭuka 1, 11 bedeutet im ṚV. das Wort Nivid etwa dasselbe wie *vāc* (*nivid iti vāṅ nāma*). Und hierin hat er nicht ganz unrecht. Im Awesta bedeutet das damit in etymologischem Zusammenhang stehende Verb *nī vaēdayemi* „kundtun, 20 weihen". Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes tritt uns im ṚV. nur an einer einzigen Stelle entgegen, nämlich in ṚV. IV, 18, 7, wo es etwa „Kundgebung, Lobsprüche" bedeutet. Nach Pischel, der das Lied IV, 18 in Ved. Stud. II, 42 ff. vortrefflich erklärt hat, steht dieser Vers in folgendem Zusammenhang mit dem vorhergehenden: 25 „Indra tötet den Vṛtra und befreit die Wasser. Die Nachricht davon wird der Mutter gebracht, die daran nicht glaubt, da sie ja von Indra nichts hält. In Str. 6 verweist Indra sie an die Flüsse selbst. Str. 7 spricht die Mutter des Indra. *bhanantendrasya* ist aufzulösen in *bhanante indrasya*, da *bhananta* dem *didhiṣanta* = 30 *didhiṣante* parallel ist." Nachdem die Gewässer der Mutter des Indra rühmend erzählt haben, was ihr Sohn getan hat, klingt Str. 7 in der Freude der Mutter aus. Und der Sinn dieser Strophe ist folgender: Nicht durch Lobsprüche allein danken die Gewässer dem Indra für ihre Befreiung von dem Wasserdämon Vṛtra (vgl. ṚV. 35 II, 11, 2; VIII. 76, 3), sondern sie wollen auch die Sünde des Indra, die er durch die Tötung des Vṛtra begangen hat (vgl. Sāyaṇa zu IV, 18, 7: *asyendrasyāvadyam brahmahatyādirūpam pāpaṃ didhiṣante*), willig auf sich nehmen und sie weit forttragen (vgl. Sāyaṇa: *indreṇotsṛṣṭā āpas tasya pāpaṃ jagrhur ityarthaḥ* „Die von Indra 40 befreiten Wasser haben des Indra Sünde auf sich genommen".

ṚV. IV, 18, 7 lautet:

Kím u ṣvid asmai nivído bhanan-
téndrasyāvadyáṃ didhiṣanta ā́paḥ,
mámaitā́n putró mahatā́ vadhéna
45 *vṛtráṃ jaghanvā́m̐ asṛjad ví síndhūn*

„Flüstern die Wasser ihm (Indra) etwa nur Lobsprüche zu? [Nein]

sie wollen sogar des Indra Sünde auf sich nehmen[1]). Mein Sohn nämlich hat diese Flüsse strömen lassen, nachdem er mit gewaltigem Schlage den Vṛtra getötet hat."

In den übrigen fünf ṚV-Stellen, in denen *nivid* vorkommt, ist dieses Wort der technische Name für die prosaischen Opfertexte. 5 An drei Stellen ist es mit dem Epitheton *pūrva*, *pūrvya* „althergebracht" verbunden, ebenso wie auch Ausdrücke von ähnlicher Bedeutung mit diesem Attribut *pūrvya* versehen sind, z. B. *vācas* III, 10, 5, *stoma* III, 32, 13, *gir* VI, 44, 13. Die von Grassmann und Böthlingk-Roth angegebene Bedeutung für *nivid* „Anweisung, 10 Vorschrift" ist unhaltbar. Schon Pischel, Ved. Stud. II, 46 vermutet, daß Nivid im ṚV. bereits dieselbe Bedeutung habe wie in späterer Zeit. Ich führe nun die folgenden fünf Stellen an, worin das Wort *nivid* vorkommt.

1. ṚV. I, 96, 2: 15

sá pū́rvayā nivídā kavyátāyor imā́ḥ prajā́ ajanayan mánūnām.

„Wegen der althergebrachten Nivid und wegen der Dichtkunst[2]) des Menschen schuf er (Agni) das heutige Menschengeschlecht."

Die in Prosa abgefaßte Nivid wird der Kavyatā, der Kunstdichtung gegenübergestellt. Das Sūkta I, 96 ist das Jātavedasya- 20 nividdhānam im Marutvatīyaśastra des sechsten Daśarātra-Tages (Ait. Br. 5, 15, 8, Āśv. śr. 8, 8, 9). Nach Ait. Br. II, 33, 5—6 ist hier (I, 96, 2) unter *pūrvayā nividā* die erste aus zwölf Stollen bestehende Nivid, die mit „*Agnir deveddhaḥ*" anfängt, zu verstehen, vermittels deren alle Wesen geschaffen sind: *dvādaśapadā vā eṣā* 25 *nivid, etāṃ vāva tāṃ nividaṃ vyāharat, tāṃ sarvāṇi bhūtāny anvasṛjyanta. Tad etad ṛṣiḥ paśyann abhyanūvāca „sa pūrvayā nividā kavyatāyor imāḥ prajā ajanayan manūnām iti.* Auch Sāyaṇa erklärt es so (*pūrvayā prathamayāgnir deveddha iti ādikayā nividā*). Daß aber unter *pūrva* nicht die erste (an Agni 30 gerichtete) Nivid zu verstehen ist, geht mit Deutlichkeit aus der folgenden Stelle hervor.

2. I, 89, 3:

tā́n pū́rvayā nivídā hūmahe vayáṃ
bhágaṃ mitrám áditiṃ dákṣam asrídham, 35
aryamáṇaṃ váruṇaṃ sómam aśvínā
sárasvatī naḥ subhágā máyas karat.

„Mit der althergebrachten Nivid rufen wir diese Götter an: Bhaga, Mitra, Aditi, den freundlichen Dakṣa, Aryaman, Varuṇa, Soma, die Aśvinen; die segensreiche Sarasvatī verschaffe uns Annehmlichkeit." 40

1) Nach indischer Auffassung vermögen die Wasser die Sünde wegzuspülen, vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII, 354 ff.

2) *kavyatā* bedeutet dasselbe wie *kavitā*.

Nach Sāyaṇa ist hier die Vaiśvadevyā-Nivid gemeint („*viśve devāḥ somasya matsan*“ *ity ādikayā vaiśvadevyā nividā*), worin er auch Recht hat, denn nicht nur dieser Vers handelt von den *Viśve devās*, sondern die ganze Hymne I, 89 ist an sie gerichtet. In späterer Zeit ist dieses Lied das Nividdhanīyasūkta im Vaiśvadevaśastra des Agniṣṭoma (Āśv. śr. 5, 18; Śāṅkh. śr. 10, 13, 18).

3. VI, 67, 10:

ví yád vā́caṃ kīstā́so bhárante śáṃsanti ké cin nivído manānā́ḥ
ā́d vāṃ bravāma satyā́ny ukthā́ nákir devébhir yatatho mahitvā́.

„Sobald die Sänger das Lied stollenweise vorgetragen haben[1]), und einige andachtsvoll die Nivid rezitiert haben, wollen wir dann die angemessenen Ukthas aufsagen; nicht streitet ihr (Mitrāvaruṇa) mit den Göttern um den Rang.“

In der Str. VI, 67, 10 werden drei gesonderte Rezitationsstücke erwähnt: 1. Vāc, 2. Nivid, 3. Uktha. Der Ausdruck „Nivid rezitieren“ heißt ebenso wie hier auch in den Brāhmaṇas stets *nividaṃ śaṃs* (vgl. Ait. Br. II, 33; III, 11). Gemäß den Angaben der Brāhmaṇas folgt unmittelbar nach der Nivid das Uktha bei der Frühlibation (*prātaḥsavaṇe*). Ait. Br. II, 33 gibt an, daß die Nivid größere Wirkung habe, wenn man sie vor das Uktha setzt, denn dadurch erlangt man *kṣatram*. Daher soll man unmittelbar nach dem Āhāva die Nivid rezitieren und dann erst das Uktha (*āhvayate 'tha nividaṃ dadhād, brahmaṇy eva tat kṣatram anuniyunakti, nividaṃ śastvā sūktaṃ śaṃsati*). Bei der Frühlibation steht die Nivid stets vor dem Uktha (Ait. Br. III, 10, 1; 11, 2; Kauṣ. Br. 14, 1). Uktha entspricht in allen Brāhmaṇas vollständig dem Begriff Śastra der Śrauta-Sutren. Diese ältere Bedeutung des Wortes *uktha* liegt auch in unserm Ṛk-Verse VI, 67, 10 vor. Dem ṚV. sind nicht nur die drei Savanas, nämlich *prātaḥsavana*, *madhyandhina savana*, *tṛtīya savana* bekannt[2]), sondern auch einzelne den Savanas zugehörige Śastras existierten bereits in jenen alten Zeiten. So wird im ṚV. X, 130, 3 das Praüga erwähnt, welches ein Śastra des Prātaḥsavana ist. Die Reihenfolge Nivid—Uktha, wie sie in dem obigen Vers VI, 67, 10 steht, würde demnach auf das Prātaḥsavana schließen lassen. Dazu würde auch die ganze Hymne passen, denn sie ist an Mitrāvaruṇā gerichtet. Und der Maitrāvaruṇagraha wurde auch wirklich beim Prātaḥsavana an-

---

1) *bhar* bezw. *pra-bhar* in Verbindung mit Ausdrücken wie *vāc*, *gir*, *stoma* bedeutet ‚vortragen‘, vgl. ṚV. I, 53, 1: *ny ū ṣu vācam pra mahe bharāmahe.* I, 126, 1: *amandān stomān pra bhare.* V, 12, 1: *giram bhare.* V, 42, 13: *pra su mahe suśaraṇāya medhāṃ giram bhare.* VI, 66, 9: *pra citram arkam . . . mārutāya bharadhvam.* VII, 5: *prāgnaye tavase bharadhvaṃ giram.* VII, 46, 1: *Imā rudrāya . . . giraḥ . . . bharatā.* VIII, 100, 3: *pra su stomam bharata vājayanta indrāya.* Dagegen entspricht dem *vibhar* VI, 67, 10 dem *vi-har* des Ait. Br. VI, 24, 5 ff. „in Absätzen vortragen“ (vgl. Hillebrandt, Rituallit. p. 12).

2) Vgl. A. Ludwig, ṚV. III, p. 384, Hillebrandt, Ved. Myth. I, 256 f.

gewendet (vgl. Śat. Br. 4, 1, 4). Daß Mitrāvaruṇā am Prātaḥsavane gepriesen wurde, geht auch aus dem Praügaśastra hervor. Nach Ait. Br. 5, 16 und Āśv. śr. 8, 9 werden die letzten drei Verse dieser Hymne VI, 67 im Praügaśastra des siebenten Daśarātra-Tages aufgenommen. 5

Wenn nun in dem obigen Vers VI, 67, 10 Nivid und Uktha Rezitationen des Prātaḥsavana bilden, wird auch die in demselben Vers erwähnte Rezitation *vāc*, welche den beiden genannten vorangeht, ebenfalls zum Prātaḥsavana-Ritual gehören. Erinnern wir uns daran, daß die Brāhmaṇas und Śrauta-Sūtren angeben, daß das erste 10 Rezitationsstück bei den Savanas das Stotra bildet, welches vom Udgātar und seinen Genossen gesungen wird, so wird in unserem Verse der Begriff Vāc dem Stotra entsprechen. Dann würde auch Sāyaṇa Recht haben, wenn er *kīstāsaḥ*[1]) mit *udgātāraḥ* umschreibt. Auf das sogenannte Stotra-Ritual scheint auch R̥V. I, 8, 10 hinzu- 15 weisen: *stoma ukthaṃ ca śaṃsyā indrāya somapītaye.* „Stoma und Uktha sind dem Indra beim Somatrank zu rezitieren" (vgl. auch 3, 41, 4). Hier würde *stoma* dem Stotra entsprechen. Im Brāhmaṇa-Ritual bedeutet Stoma eine Zusammensetzung von mehreren Stotras. Im R̥V.-Zeitalter hat bereits die Stotra-Zeremonie existiert, 20 wenn sie auch noch nicht mit dem bestimmten Terminus „Stotra" bezeichnet wurde. Denn gewisse Sāma-Weisen, die dem Stotra zu grunde liegen, werden schon im R̥V. erwähnt, wie *Rathantaram, Br̥hat, Pr̥ṣṭham.* Und im R̥V. X, 107, 6 werden neben dem, das Opfer leitenden Brahman (*brahmāṇaṃ yajñanyam*) noch zwei andere 25 Priester genannt, nämlich der Sāmagā (= *Udgātar*), der das Stotra singt, und ferner der Ukthaśās (= Hotar), der das Uktha rezitiert. Da die Sāmans gesungen werden, so wird es auch stets mit dem Verb *gāi* „singen" verbunden (vgl. VIII, 81, 5). „Bestimmte Melodien könnten unter dem I, 62, 2 und I, 173, 1 genannten *āṅgūṣya sāman*, 30 resp. *nabhanya sāman* zu verstehen sein, dessen Bezeichnung als *svarvat* auf einen das Wort *svar* enthaltenen Text, wie das Rathantara (vgl. M. T. Br. 11, 10, 14, 15) hinweist. Vielleicht ist I, 143. 7 mit den Worten *dhī śukravarṇā* auf das Śukrasāman (Lāṭy. 1, 6, 24, Kāty. 26, 3, 1; Ind. Stud. III, 240) angespielt und *varṇa* nur als 35 ein anderer Name für Sāman anzusehen (vgl. *rathantaravarṇa* Lāṭy. 1, 12, 10; 7, 11, 6; *śākvaravarṇa* Lāṭy. 10, 5, 4; Ārs. Br. 24, 160; 66, 9). Die wechselseitigen Beziehungen zwischen R̥c und Sāman sind durch R̥V. 10, 90, 9; 135, 4 und wohl auch durch III, 39, 2 schon für den R̥V. gesichert" (Hillebrandt, Rituallit. 13). 40

Das sogenannte Stotra und Uktha (= Śastra) der Savanas setzte sich natürlich zur Zeit des R̥V. aus anderen Bestandteilen zusammen als zur Zeit der Brāhmaṇas. Denn das Prātaḥsavana-Ritual mit seinen Nivids ist älter als ein großer Teil derjenigen R̥k-Hymnen, die zur Zeit der Brāhmaṇas bei den Śastras zur Ver- 45

1) Über die Etymologie dieses Wortes vgl. Scheftelowitz, WZKM. XXI, 131.

wendung gelangten. So sind z. B. die Hymnen I, 89 und 96 in gewisse Śastras aufgenommen. Diese beiden Lieder sind aber viel jünger als die Nivids, was daraus hervorgeht, daß die Nivids darin erwähnt werden. Schon das den Nivids beigelegte Epitheton *pūrva*
5 deutet an, daß sie älter sind als die vielen nach ihnen entstandenen Ṛk-Lieder, die häufig durch das Attribut *nava* bezw. *navīyas* charakterisiert werden.

Die folgenden zwei ṚV.-Verse, in denen ebenfalls Nivid vorkommt, stehen am Schlusse der Hymnen I, 175 und 176, da es in
10 diesen Schlußversen heißt: „Unmittelbar nach dieser Nivid (*tām anu nividam*)", so scheint die Nivid unmittelbar vor diesem rezitiert zu sein. Nun wird im *Tṛtīye savane* die Nivid auch wirklich unmittelbar vor dem letzten Vers des Uktha gesprochen, vgl. Ait. Br. III, 11, 10: *ekām pariśiṣya tṛtīyasavane nividaṃ dadhyāt.* Daher
15 wird wohl der Ṛgveda-Dichter Agastya die beiden Hymnen mit der Absicht verfaßt haben, daß die Nivid vor dem letzten Verse einzuschalten sei. Daß er zu den jüngeren Dichtern gehört, geht aus seinen Worten hervor: *yathā pūrvebhyo jaritṛbhyaḥ.*

4. I, 175, 6:

20 *yáthā pū́rvebhyo jaritṛ́bhya indra máya ivā́po ná tṛ́ṣyate babhū́tha*
tā́m ánu tvā nivídaṃ johavīmi vidyā́meṣáṃ vṛjánaṃ jīrádānum.

„Da du den früheren Sängern, o Indra, gleichsam Labsal warst und dem Dürstenden wie ein Wassertrunk warst, so wollen auch wir unmittelbar nach dieser Nivid, ich flehe dich darum, Annehmlich-
25 keit finden und eine wasserreiche Flur."

Diese Strophe bildet nicht nur den Schluß von I, 175, sondern auch von I, 176. Die Hymne I, 175 wird im späteren Ritual als Stotriya zum zweiten Svarasāman bei dem Abhijit-Feste zur Zeit der Abendlibation angewendet (Āśv. śr. 8, 5).

30 5. II, 36, 6:

juṣéthāṃ yajñáṃ bodhataṃ hávasya me
sattó hótā nivídaḥ pūrvyā́ ánu.

„Erfreut euch beide (Mitrāvaruṇa) an dem Opfer, gebet acht auf meinen Ruf. Der Hotar setzt sich unmittelbar nach den althergebrachten Nivids [1])."

35 Die sechsversige Hymne II, 36 bildet mit der folgenden (II, 37) ein Ganzes. Diese zwölf Verse sind die Yājyās bei den zwölf Ṛtuyājās im Prātaḥsavana, die vor der Rezitation des Ājyaśastra dargebracht werden. Die Worte *nividaḥ pūrvyāḥ* in II, 36, 6
40 könnten demnach die in den Śastras des Prātaḥsavana zur Verwendung kommenden Nivids sein.

Nach Hillebrandt (Bezzenberger's Beitr. 9, 192 ff.) soll Mada

---

1) Der Brahmaṇ sitzt während der Opferhandlung, vgl. Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭa ed. Bloomfield 87b—91 = ZDMG. 35, 568, vgl. auch ṚV. III, 41, 2.

im Ṛ V. an den Stellen, wo es mit Uktha zusammen genannt wird (z. B. I, 86, 4; IV, 49, 1) identisch mit Nivid sein; denn 1. bedeute Mada etwas Rezitierbares, 2. ständen Uktha und Nivid in enger ritueller Beziehung, 3. gehörten Uktha und Mada an den angeführten Stellen eng zusammen, 4. der Inhalt der Nivids enthalte 5 eine Aufforderung an die Götter, sich am Somatrunk zu erfreuen, 5. dasselbe Verb (*śaṃs*), das von Nivid gebraucht wird, werde auch auf Mada angewendet." Auch Sāyaṇa zu Ṛ V. I, 85, 4 sieht in Mada einen Namen für Nivid. Daß Mada an den Stellen, wo es mit Uktha zusammengestellt ist, etwas Rezitierbares bedeutet, hat 10 Hillebrandt als erster festgestellt. Dieses geht auch aus folgenden Stellen mit Notwendigkeit hervor:

Maitr. S. I, 9, 2: *agnir yajurbhir savitā stomair indra ukthāmadair bṛhaspatiś chandobhiḥ.* Taitt. Br. II, 6, 15, 1: *upo ukthāmadāḥ śraut.* Taitt. Br. 6, 6, 1 = Ait. Br. II, 38, 9, Āśv. śr. 15 3, 3, 1; Śāṅkh. śr. 7, 9, 1; Ṛ V.-Prātiś § 546: *Bṛhaspatir ukthāmadāni śaṃsiṣat.* Und im 15. Praiṣa des vierten Praiṣasūkta heißt es: *madā vyaśrot.* Hier ist *madā* Neutr. pl. „Er (Indra) hat die Madas gehört".

Jedoch mit der Annahme, daß Mada identisch mit *nivid* sei, 20 steht folgende Atharvaveda-Stelle V, 26, 3—4 im Widerspruch:

Indra ukthamadāny asmin yajñe pravidvān yunaktu ...
Praiṣā yajne nividaḥ svāhā ...

Diese Verse beweisen, daß in der Atharvaveda-Zeit Mada etwas anderes bedeutet hat als die Nivid. In dieser Stelle bilden Uktha 25 und Mada einen Gegensatz zu den Praiṣās und Nivids. Nur Gleichartiges steht hier nebeneinander. Die Praiṣās und Nivids sind beide vornehmlich prosaische Opfertexte und stehen daher mit Recht zusammen. Demnach würde Mada, da es hier mit Uktha eng verbunden ist, ebenfalls wie Uktha in Versen abgefaßt sein. Er- 30 innern wir uns daran, daß mit dem Uktha (= Śastra) die Yājyā eng verbunden ist, bei deren Rezitation die Soma-Libation, Mada, dargebracht wird, so wird Mada nichts anders als die Yājyā bedeuten. Unter Rezitation eines Spruches wird bereits im Ṛ V.-Zeitalter die Spende im Feuer geopfert, was aus mehreren Ṛ V.-Stellen 35 deutlich hervorgeht, z. B. aus

V, 6, 5: *ā te agna ṛcā haviḥ śukrasya śociṣaspate*
suścandra dasma viśpata havyavāṭ tubhyaṃ hūyate.

VI, 16, 47: *ā te agna ṛcā havir hṛdā taṣṭam bharāmasi,*

vgl. ferner II, 3, 7. Aus diesen Stellen geht hervor, daß schon in 40 der Ṛ V.-Periode die Yājyā ein notwendiger Bestandteil des Opfers war, nur daß es für diesen Begriff der Yājyā noch keinen bestimmten technischen Ausdruck gab. Ebenso wie das Wort „Yājyā ursprünglich nur die „Opfergabe" und dann erst den Vers bezeichnet, unter dessen Rezitation die Opfergabe dargebracht wird, so ist Mada 45

nicht nur der Name für „Soma-Rauschtrank“, sondern auch zugleich der bei der Mada-Libation angewendete Spruch. Daß die Mada-Rezitation unmittelbar mit der Soma-Libation verbunden ist, geht auch aus dem Sūktavāka-Praiṣa hervor, der sich im vierten Praiṣa-5 sūkta findet. Die Stelle lautet: *apād indras somaṃ gavāśiraṃ yavāśiraṃ tīvrāntaṃ bahulamadhyam upotthā madā vyaśrot.* „Es trank Indra den Soma, den mit Milch und Gerste gemischten, ihn, der spitz an den Enden und dick in der Mitte ist, zu ihm heran-kommend, vernahm er die Mada-Worte.“

10 Die wesentlichen Bestandteile des altindischen Opferrituals waren also schon in der urvedischen Zeit vorhanden. Hierzu gehören vor allem die Nivids, die ältesten uns erhaltenen Prosatexte. Sie werden im ṚV. als bekannt vorausgesetzt und spielen seit jeher in der mündlichen Tradition des urvedischen Opferrituals eine wichtige 15 Rolle. Zur Charakteristik des Nivid-Textes vgl. auch H. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa, 1917, 9f.

Praiṣasūktāni[1]).

Die Praiṣās sind schon in sehr alter Zeit als Anhängsel zum ṚV. betrachtet worden. Im ṚV.-Prātiśākhya werden die Unregel-20 mäßigkeiten in den Praiṣās ebenso wie Ṛk.-Texte behandelt, was im ṚV.-Prātiś. § 58 ausdrücklich gesagt wird: *pādavac caiva praiṣān.* Auch Bṛhaddevatā gesellt die Praiṣās dem Ṛ.-V. hinzu. Nach Bṛhaddev. 8, 103 (ed. Macdonell) enthalten sie alle diejenigen Gottheiten, denen ein Havis gespendet wird: *yaddaivataṃ havis* 25 *tu syāt praiṣās taddaivatāś ca te.* Gemäß der Khila-Anukramaṇī zerfallen sämtliche Praiṣās in 5 Teile, von denen jeder den Namen Praiṣasūkta führt. Die Anfänge der 5 Sūktāni lauten: 1. *Hotā yakṣad agniṁ samidhā,* bestehend aus 12 Praiṣās; 2. *ajaid agnir,* bestehend aus 11 Praiṣās; 3. *devaṃ barhis,* bestehend aus 11 Praiṣās; 30 4. *Hotā yakṣad indraṁ harivāṁ,* bestehend aus 18 Praiṣās; 5. *Hotā yakṣad indraṁ hotrāt,* bestehend aus 12 Praiṣās. Diese Einteilung der Praiṣās in 5 Praiṣasūktāni lag bereits dem Āśvalāyana vor. Denn in Āśv. śr. 3, 2, 3 heißt es, daß bei den Prayājās des Paśu-Opfers das erste Praiṣasūkta (*prathamaṃ praiṣasūktam*) verwendet 35 wird, welches nach Śāṅkh. śr. 5, 16 mit „*Hotā yakṣad agniṃ samidhā*“ beginnt und mit unserem ersten Praiṣasūkta übereinstimmt. Die bei den 11 Anuyājās („Nachopfern“) des Paśu-Opfers verwendeten 11 Praiṣās heißen bei Āśv. śr. 3, 6, 12 das dritte Praiṣasūkta: *teṣāṃ praiṣās tṛtīyaṃ*[2]) *praiṣasūktam ekādaśeha.* Daß dieses 40 dritte Praiṣasūkta des Āśv. mit unserem identisch ist, geht aus der Parallelstelle Śāṅkh. śr. 5, 20, 1 und aus Sāyaṇa zu Ait. Br. II, 18, 8 hervor. Die bei den 12 Ṛtuyājās des Prātaḥsavana zur Anwendung kommenden 12 Praiṣās bilden nach Āśv. śr. 5, 8, 3 das

1) Text bei Scheftelowitz, Apokryphen des ṚV. p. 142—155.

2) Im Āśval.-Text ist der Druckfehler *tatīyam.*

pañcamam praiṣasūktam. Und daß dieses auch wirklich mit unserem fünften Teil übereinstimmt, bestätigt nicht nur Śāṅkh. śr. 7, 8, sondern der Inhalt des Praiṣa-Textes selbst, da er von den Ṛtavas handelt. Daher heißt es mit Recht in Bṛhaddev. 8, 100: „Während bei den Praiṣās noch die Bezeichnung ‚*Sūkta*‘ angewendet wird, findet sich dieser Ausdruck ‚Sūkta‘ nie bei den Nivids“ [1]).

Mit dem Praiṣa fordert der das Opfer leitende Priester, der Maitrāvaruṇa, den Hotar zum Rezitieren der Yājyā auf. Jedem Praiṣa geht eine Puronuvākyā („Vorspruch“) voraus. Die Khila-Anukramaṇī gibt an, daß das erste Praiṣasūkta in Verbindung mit einem Āprī-Lied verwendet wird, was auch auf Richtigkeit beruht. Die ersten drei Praiṣasūktāni werden bei der Upavasatha-Feier, dem Vortage des Agniṣṭoma-Festes, in folgender Weise angewendet. Das dem Agni und Soma geweihte Tieropfer (*agnīṣomīyaḥ paśu*) der Upavasatha-Feier beginnt mit 11 Prayājās („Voropfern“), die in Ājya-Spenden bestehen (Ait. Br. II, 18, 8; Āśv. śr. 3, 2; Śāṅkh. 5, 16; 3, 13). Und zwar werden zunächst 10 von diesen 11 Prayājās dargebracht, nachdem der zu opfernde Ziegenbock an den Opferpfosten (*yūpa*) festgebunden, mit Wasser besprengt und mit Opferschmalz gesalbt worden ist. Zu den Yājyās dieser Voropfer werden die einzelnen Verse eines Āprīsūkta genommen, unter deren Rezitation man die einzelnen Ājya-Spenden darbringt. Vor jeder Yājyā spricht der Maitrāvaruṇa den entsprechenden Praiṣa. Die Āprī-Lieder bestehen aus 11 bezw. 12 Versen, in denen 11 bezw. 12 verschiedene Gottheiten gepriesen werden. Sowohl in dem ersten Praiṣasūkta als auch in dem 12versigen Āprīsūkta ṚV. I, 13 werden dieselben Gottheiten in derselben Reihenfolge gepriesen. Diese 12 Āprī-Gottheiten werden auch in Ait. Br. II, 4 und Śat. Br. VI, 2, 1, 28 aufgezählt: sie heißen: 1. Agni, 2. Tanūnapāt, 3. Narāśaṃsa, 4. Iḍa, 5. Barhis, 6. Devīr dvāras, 7. Uṣāsānaktā, 8. Daivyau hotārau, 9. Tisro devīs, 10. Tvaṣṭar, 11. Vanaspati, 12. Svāhākṛtayas (vgl. auch Bṛhaddev. I, 106—109; II, 147 ff.). Es gibt im ṚV. im ganzen 10 Āprīsūktāni. Mit Ausnahme von ṚV. I, 13 enthalten alle Āprī-Lieder des ṚV. nur 11 Verse mit 11 Gottheiten, indem entweder der an Tanūnapāt gerichtete Vers oder der dem Narāśaṃsa geweihte Vers fehlt. So ist der Tanūnapāt-Vers in folgenden Āprī-Liedern nicht vorhanden: II, 3; V, 5; VII, 2; X, 10 und in dem 12versigen I, 142, wo der Schlußgottheit zwei Verse gewidmet sind. In den folgenden Āprī-Hymnen ist zwar der Tanūnapāt-Vers da, aber statt dessen fehlt der Narāśaṃsa-Vers: I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110. Derjenige Yajamāna, dessen Ahnenreihe auf einen Ṛṣi zurückgeht, soll immer dasjenige Āprīsūkta anwenden, das von dem betreffenden Ṛṣi seiner Familie verfaßt ist [2]). So gebrauchen die Nachkommen des Ṛṣi Śunaka die Hymne ṚV. II, 3, die Nachkommen

1) *na dṛśyate sūktavādo nivitsu yathā praiṣeṣv āha sūktābhidhānam.*

2) Ait. Br. II, 4, 16; Āśv. śr. 3, 2; Anuvākānukr. V. 12—13; Śāṅkh. śr. 5, 16, Ind. Stud. X, 89 f.

des Vasiṣṭha ṚV. VII, 2, die Nachkommen des Viśvāmitra ṚV. III, 4; und das Āprīsūkta des Kaṇva-Geschlechtes ist das 12versige Lied ṚV. I, 13. Dasjenige Āprī-Lied, das von allen benutzt werden darf, ist ṚV. X, 110[1]). Nur das Kaṇva-Geschlecht scheint sowohl
5 an Tanūnapāt als auch an Narāśaṃsa eine Libation dargebracht zu haben, denn sein Āprī-Lied, ṚV. I, 13, hat ebenso wie das Praiṣa-sūkta alle Gottheiten, die auch Ait. Br. II, 4 und Śat. Br. VI, 2, 1, 28 ursprünglich für die Prayājās voraussetzen; vgl. auch das 12versige Āprīsūkta AV. V, 27, worin ebenfalls alle 12 Gottheiten aufgezählt
10 sind. Nach Bṛhaddev. II, 151 ist der zweite Āprī-Vers fakultativ: *tā eva sarvāsv āprīṣu dvitīyā tu vikalpate.* Aus Ait. Br. II, 4 geht hervor, daß es in älterer Zeit wirklich 12 Prayājās gab, die man nacheinander darbrachte. Jedoch Kauṣ. Br. 10, 3 und die Śrautasūtren erwähnen im ganzen nur *ekādaśa prayājāḥ*, von denen,
15 wie oben angegeben worden ist, zunächst nur 10 Ājya-Spenden der Reihe nach geopfert werden. Sodann ergreift der Agnīdh einen Feuerbrand, und nachdem er mit demselben dreimal um das Opfertier, um den Opferpfosten und um das Āhavanīya-Feuer herumgeschritten ist, rezitiert der Maitrāvaruṇa ṚV. IV, 15, 1—3, worauf
20 er durch den Upapraiṣa, der mit *Ajaid agnir* (2 a) beginnt, den Hotar auffordert, das Gebet über das Schlachten (*Adhrigupraiṣa*) „*Daivyāḥ śamitāraḥ*“ zu sprechen[2]). Nach Beendigung dieses Gebetes wird das Tier erdrosselt, dann aufgeschnitten und das Netz (*vapā*) herausgenommen. Hierauf wird der elfte Prayāja der Svā-
25 hākṛti dargebracht, wozu der letzte Praiṣa vom ersten Praiṣasūkta nebst dem letzten Vers des Āprī-Sūkta verwendet wird[3]). Der Praiṣa für die darauffolgende Netzspende ist *Hotā yakṣadagnīṣomau* usw. (2 d), vgl. Śāṅkh. śr. 5, 18, 10. Nachdem die einzelnen Glieder des Tieres zerlegt, das Herz gebraten und die übrigen Teile
30 gekocht und alles mit Ājya begossen worden ist, werden die für das Hauptopfer und für mehrere Nebenopfer bestimmten Fleischportionen und Puroḍāśas gesondert abgeteilt, sodann rezitiert der Maitrāvaruṇa die Manotā-Litanei (Āśv. śr. 3, 4, 5—7). Es werden 2 Ājya-Spenden dem Agni und Soma dargebracht, wobei die beiden
35 Praiśās: *Hotā yakṣad agnim ājyasya* (2 b) und *Hotā yakṣat somam ājyasya* (2 c) zur Verwendung gelangen (Āśv. śr. 3, 4, 8 nebst Komm.). Bei der daran sich schließenden Puroḍāś- und Sviṣṭakṛt-Spende ist für die erstere der Praiṣa: *Hotā yakṣad agnīṣomau puroḍāśasya* (2 e), für die zweite der Praiṣa: *Hotā yakṣad*
40 *agnim puroḍāśasya juṣatām havir hotar yaja* (Śāṅkh. śr. 5, 19, 7-10; Āśv. 3, 59). Letzterer Praiṣa kommt in unserer Praiṣa-Sammlung nicht vor, sondern ist in Maitr Saṃh. 4, 13, 5 belegt. Wenn die für das Hauptopfer bestimmten Portionen dargebracht werden, wird der Praiṣa: *Hotā yakṣad agnīṣomau chāyasya* (2 f) angewendet

1) Āśv. śr. 3, 2; Śāṅkh. śr. 5, 16; vgl. auch Hillebrandt, Ved. Myth. II, 102 A. 2) Ait. Br 2, 5 Śāṅkh. śr. 5, 16, 9 ff.; Āśv. śr. 3, 2, 10 ff.
3) Śāṅkh. śr. 5, 18, 2—3; Āśv. śr. 3, 4, 3.

(vgl. Śāṅkh. śr. 5, 19, 15, Āśv. 3, 6, 3). Bei der Brühe-Spende (*vasāhoma*) ist die Puronuvākyā („Vorspruch"): *Devebhyo vanaspate* (2 g), der Praiṣa: *Hotā yakṣad vanaspatim* (2 h) und die Yājyā ist: *vanaspate raśanayā* (2 i), vgl. Śāṅkh. śr. 5, 19, 18—20. Hieran schließt sich die Darbringung der für Sviṣṭakṛt bestimmten 5
Stücke, wobei die Puronuvākyā ṚV. X, 2, 1 und der Praiṣa: *Hotā yakṣad agniṃ sviṣṭakṛtaṃ* (2 k) gesprochen werden, vgl. Śāṅkh. śr. 5, 19, 20—22; Āśv. 3, 6, 9—11. Nachdem man der Iḍā gespendet hat, bringt man die 11 Nachopfer (*Anuyājās*) dar: *Iḍām upahūyaikādaśānuyājān yajati* (Śāṅkh. śr. 5, 19, 24). Die dazu gehörigen 10
11 Praiṣas bilden das 3. Praiṣasūkta, das anfängt mit: *Devam barhis sudevaṃ devair* (vgl. Śāṅkh. 5, 20, 1; Āśv. 3, 6, 12, Sāyaṇa zu Ait. Br. II, 18, 8). Zwischen den 8. und 9. Praiṣa werden 2 Sprüche eingeschaltet, von denen der eine auf den vorhergehenden (achten) Praiṣa, der andere auf den folgenden (neunten) Praiṣa 15
Bezug nimmt. Diese beiden eingefügten Sprüche lauten: 1. *Devo vanaspatir vasuvane vasudheyasya vetu.* 2. *Devam barhir vārītīnāṃ vasuvane vasudheyasya vetu.* Das letzte Stück im 3. Praiṣasūkta: *Devo agniṣ* wird als Yājyā verwendet, bei deren Rezitation man nach dem Worte *amatsata* eine kleine Pause macht (vgl. Śāṅkh. 20
śr. 1, 13, 3—4, Āśv. 1, 8, 4). Nach Vollziehung der 11 Anuyājās wird der Sūktavākapraiṣa: *Agnim adya hotāram avṛṇītāyaṃ yajamānaḥ* (2 l) gesprochen (Śāṅkh. 5, 20, 3—5; Āśv. 3, 6, 13—16).

Die nun folgenden Praiṣās werden beim Agniṣṭoma-Feste verwendet. Im Prātaḥsavana des Agniṣṭoma folgt gleich nach dem 25
Bahiṣpavamāna-Stoma der Āśvinagraha, woran sich der *Savanīyapaśu* anschließt. Hierauf werden die sogenannten *Savanīya-puroḍāśas* geopfert. Die Puronuvākyā für die Indra-Spende ist ṚV. III, 52, 1. Der Praiṣa ist *Hotā yakṣad indraṃ harivāṅ* (4 a), vgl. Śāṅkh. 7, 1, 1—3; Āśv. 5, 4, 1—3. Für die gleiche am Madhyan- 30
dine savane stattfindende Indra-Spende wird der Praiṣa 4 b und für die am Tṛtīyasavane stattfindende Indra-Spende der Praiṣa 4 c verwendet. Unmittelbar nach der Indra-Libation am Prātaḥsavane folgt die Sviṣṭakṛt Spende, deren Puronuvākyā ṚV. 28, 1 und deren Praiṣa: *Hotā yakṣad agnim puroḍāśānām* (4 d) ist, vgl. Śāṅkh. 35
7, 1, 6—8; Āśv. 5, 4, 6—7. Für die daran sich schließenden Grahās an Vāyu und Indra-Vāyu sind die beiden Puronuvākyās ṚV. I, 2, 1 und I, 2, 4 und die beiden zugehörigen Praiṣās: *Hotā yakṣad vāyum agregām* (4 e) und *Hota yakṣad indravāyu* (4 f) und schließlich die Yājyās ṚV. IV, 46, 1—2 (Śāṅkh. 7, 2, 2—4, Āśv. 5, 5, 1—3). 40
Bei den Maitrāvaruṇa-Graha dient ṚV. II, 41, 4 als Puronuvākyā, der zugehörige Praiṣa ist *Hotā yakṣan mitrāvaruṇā* (4 g) und die Yājyā ṚV. III, 62, 18. Es folgt dann der an die Aśvinā gerichtete Graha, dessen Puronuvākyā ṚV. I, 22, 1, dessen Praiṣa: *Hotā yakṣad aśvinā* (4 h) und dessen Yājyā ṚV. 8, 5, 11 ist (vgl. Śāṅkh. 7, 2, 5-10, 45
Āśv. 5, 5, 12). Hierauf füllt der Unnetar 9 Becher aus dem Pūtabhṛt-Gefäß mit Soma. Diese Becher, die für den Brahman, Udgātar,

Yajamāna, Praśāstar, Brahmaṇācchaṃsin, Potar, Neṣṭar und den Agnīdhra bestimmt sind, heißen *Unnīyamānāś camasās.* Das aus 9 Versen bestehende Unnīyamānasūkta, die der Matrāvaruṇa rezitiert, während diese 9 Becher vollgeschöpft werden, ist ṚV. I, 16, 1—9. Der Praiṣa für den nun folgenden Śukragraha ist: *Hotā yakṣad indraṃ prātaḥ* (4 i), die Yājyā ist ṚV. VIII, 65, 8 (vgl. Śāṅkh. 7, 4, 1—2, Āśv. 5, 5, 14—15).

Ebenfalls noch vor dem Ājyaśastra finden die 12 Ṛtugrahas statt. Hierbei kommt das 5. Praiṣasūkta, das aus 12 Ṛtupraiṣās besteht, zur Anwendung (Āśv. śr. 5, 8, 1—3, Śāṅkh. 7, 8, 1—2). Die 12 Verse der Hymne I, 15, 8 bilden bei den Ṛtuyājās des Agniṣṭoma die 12 Yājyās (Śāṅkh. 7, 8, 5). Dagegen werden bei den Ṛtuyājās, die am 6. Tage des Dvādaśāha-Festes stattfinden, die aus je 6 Versen bestehenden zwei Hymnen II, 36—37 als Yājyās verwendet (Āśv. 8, 1, 8, Śāṅkh. 10, 7, 8). Sowohl in den Ṛtupraiṣās als auch in den beiden Ṛtu-Liedern werden die Ṛtus stets im Vereine mit einzelnen Gottheiten gepriesen, was bereits Bṛhaddev. III, 36 bemerkt: *ṛtavo devatābhiś ca nipāteneha saṃstutāḥ, tatha ṛtupraisasūkte ca tathā gārtsamade* (= ṚV. II, 36—37) *'pi ca.* Bei diesen 12 Ṛtugrahas werden bestimmte Gottheiten mit gewissen Priestern in folgende Beziehungen gebracht, die sowohl in den Ṛtupraiṣās als auch im ṚV. I, 15 und II, 36—37 angedeutet werden: 1. Indra mit Hotar, 2. Marutas mit Potar, 3. Tvaṣṭar und die Götterfrauen mit Neṣṭar, 4. Agni mit Agnīdh, 5. Indra-Brahman mit Brahman, 6. Mitrāvaruṇā mit Praśāstar, 7. Devadraviṇodas mit Hotar, 8. Devadraviṇodas mit Potar, 9. Devadraviṇodas mit Neṣṭar, 10. Devadraviṇodas mit Acchāvāka, 11. Aśvinau mit den 2 Adhvaryū, 12. Agnigṛhapati mit Gṛhapati.

Gleich bei Beginn der Mittagslibation des Agniṣṭoma kommen folgende Praiṣās zur Anwendung. Auf die an Indra gerichtete Puroḍāśa-Spende bezieht sich der Praiṣa 4 b. Bei der Sviṣṭakṛt-Spende wird der gleiche Praiṣa angewendet wie am Prātaḥsavane. Unmittelbar nach dem Unnīyamāna-Sūkta ṚV. VII, 21 folgt der Indragraha, bei dessen Libation der Praiṣa 4 k: *Hotā yakṣad indram mādhyandinasya savanasya* angewendet wird (Śāṅkh. 7, 17, 4; Āśv. 5, 5, 15). Den Praiṣa 4 m (*Hotā yakṣad indram marutvantam*) benutzt man bei der Libation des Marutvatīya-Graha (Śāṅkh. 7, 19, 2—3). Der Tṛtīyasavana beginnt mit dem Ādityagraha, bei dessen Libation man sich des Praiṣa 4 n (*Hotā yakṣad ādityān*) bedient (Śāṅkh. 8, 1, 3—6, Āśv. 5, 17, 3). Es folgt die Puroḍāśa-Spende an Indra, wobei der Praiṣa 4 c (*Hotā yakṣad indraṁ harivāṁ*) zur Anwendung kommt. Der Praiṣa für die Sviṣṭakṛt-Spende ist derselbe wie am Prātaḥsavana (Śāṅkh. 8, 2, 1—2 nebst Komm.). Unmittelbar nach dem Unnīyamānasūkta ṚV. IV, 34 findet die Libation des Indragraha statt, wobei man den Praiṣa 4 l (*Hotā yakṣad indraṃ tṛtīyasya*) gebraucht (Śāṅkh. 8, 2, 3—4, Āśv. 8, 5, 15). Bei der Libation des Sāvitragraha kommt der Praiṣa 4 o (*Hotā*

yakṣad devaṁ savitāram) zur Anwendung (Śāṅkh. 8, 3, 1—3, Aśv. 5, 18, 2). Bei der Libation des Hariyojana-Graha bedient man sich des Praiṣa 4 q (*Dhānāsomānām*), vgl. Śāṅkh. 8, 8, 1—3. Der Sūktavākapraiṣa der Abendlibation ist der Praiṣa 4 p (*agnim adya hotāram*). 5

Also sämtliche Praiṣās mit Ausnahme der beiden folgenden werden beim Agniṣṭoma-Feste verwendet. Der Praiṣa 4 r (*Iha mada eva maghavann*), der Atipraiṣa heißt, wird bei der 2. Darbringung der Dvādaśāha-Feier (Śāṅkh. 10, 1, 11) und der Praiṣa 4 s (*Hotā yakṣad aśvinā somānām*) bei der Libation des Aśvinagraha 10 am Atirātra-Feste rezitiert (Āśv. 6, 5, 24).

Die Praiṣās gehören sicherlich noch der ṚV.-Periode an, denn sowohl im Atharvaveda als auch im Yajurveda führen diese Opferformeln bereits den Terminus „Praiṣa" und werden dort im Vereine mit den Āprī-Liedern erwähnt (vgl. V. S. 19, 19; A. V. 11, 7, 18-19; 15 5, 26; Taitt. S. 7, 3, 11, 2; Kauṣ. Br. 28, 1, Ait. Br. II, 13; 3, 9; 5, 9; 6, 14; Taitt. Br. 3, 6, 2. 11. 15; Śat. Br. 3, 9, 3, 28). Die ersten drei Praiṣasūktāni sind vollständig im Maitr. S. und Taitt. Br. und zum Teil im V. S. herübergenommen. Praiṣa 4 a = Ait. Br. 2, 24, 5. Aus Praiṣa 4 f findet sich eine Stelle in Pañc. Br. 20 21, 10, 12; Praiṣa 4 p = Maitr. S. 4, 13, 9, Taitt. Br. 3, 6, 15. Eine poetische Bearbeitung von Praiṣa 4 g ist ṚV. VIII, 25, 9. Zu 4 r vgl. Maitr. S. 4, 9, 8. Und das 5. Praiṣasūkta, das aus den 12 Ṛtupraiṣās besteht, wird in Ait. Br. 5, 9, Kauṣ. Br. 13, 9, Gop. Br. 8, 7 als bekannt vorausgesetzt. Der 10. Ṛtupraiṣa stimmt fast wörtlich 25 mit dem 10. Ṛtuyājyā ṚV. II, 37, 4 überein. Inhaltlich stehen die Ṛtupraiṣās in sehr enger Beziehung zu den 12 versigen Ṛtu-Liedern ṚV. I, 15 und II, 36—37. Die Hymne II, 36—37, die zusammen 12 Verse haben, bilden inhaltlich ein Ganzes; und wie das Ritual ergibt, können sie ursprünglich nur als ein einziges Lied gegolten 30 haben. Die Ṛtu-Lieder werden in Gemeinschaft mit den Ṛtupraiṣās bei den Ṛtuyājās verwendet, was bereits oben ausgeführt ist. Diese ṚV.-Lieder setzen die Kenntnis der Ṛtuyājās bereits für den ṚV. voraus. Über die Ṛtuyājās vgl. Taitt. S. I, 4, 14; VI, 5, 3; Ait. Br. II, 29; Śat. Br. IV, 3, 1, 10. Schon A. Hillebrandt hat in seiner 35 Ved. Myth. I, 260—261 dargelegt, daß die 12 Ṛtugrahas bereits dem ṚV. bekannt sind und denselben Zusammenhang zwischen den einzelnen Göttern und Priestern voraussetzen, wie das Śrautaritual. Der Ausdruck: *Hotā yakṣad* in ṚV. I, 139, 10; VI, 49, 9; 62, 4 scheint den Praiṣa anzudeuten, wie auch Bṛhaddev. 1, 57 dieses 40 für die ṚV.-Stelle I, 139, 10 annimmt: *Hotā yakṣad iti praiṣaḥ*. Auch das ganze Opferritual spricht für das Vorhandensein der Praiṣās. Die Prayājās und Anuyājās, bei denen die ersten drei Praiṣasūktāni zur Anwendung kommen, werden bereits im ṚV. genannt (X, 51, 8. 9; 182, 2). Die Darbringung des Śukragraha, wo- 45 für es einen Praiṣa gibt, ist auch dem Ritual des ṚV. bekannt, vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. I, 224. Ferner waren der Prātaḥsavana,

Madhyandinasavana und der Tṛtīyasavana im ṚV. vorhanden. Nach Bloomfield, Contributions V, 31f. ist der ältere Terminus für die Morgenpressung Prapitva und für die Abendpressung Abipitva. „Wie später verteilen sich schon im ṚV., wie sich aus einem sicheren
5 Beispiel ersehen läßt, die Metra so, daß Gāyatrī der Morgen-, Triṣṭubh der Mittag- und Jagatī der Abendpressung angehört" (Hillebrandt, Rituallit. p. 15). Nach Bergaigne (Journ. As. huit. ser. T. XIII) enthält der ṚV. auch Sammlungen von ursprünglichen Anuvākya-Versen und von Pratipad-anucaras und von Stotriya-anurūpas. Schon
10 im ṚV. kommen an den Savanas die Nividas, Śastrās und Yājyās zur Verwendung, was ich bei der Behandlung der Nivids festgestellt habe. Ebenso sind im ṚV. die in den Praiṣās genannten Opferspeisen zu belegen, wie Puroḍāś, Apūpa, Dhānā, Pakti, Karamba, Odana und die Opferbrühe (Medhas bezw. Yūṣan).
15 Das Tieropfer, womit die 3 ersten Praiṣasūktāni verbunden sind, fand bereits im ṚV.-Zeitalter statt. Das Wort *paśu* bezeichnet schon im ṚV. (X, 90, 15) das Tieropfer. Als Opfertiere werden darin genannt *chāga* (I, 162, 3), *aśva* (I, 162, 3), *ukṣan* (I, 139, 10). Auch der Yūpa ist bereits im ṚV. für das Opfertier erforderlich.
20 Dem Agni ist im ṚV. die Vapā-Spende geweiht (V, 43, 7; VI, 1, 3: *vapāvān*). Ebenso kommen die nötigen Opfergefäße darin vor, wie Graha, Āhāva, Ukha, Camū, Sruc, Sruva, Juhū. Ferner sind bekannt die Ājya- und Havis-Spenden, der *Soma gavāśir* und *yavāśir*, das Medas. Die Handlung des Gießens der Opferspende ins Feuer
25 heißt Āhavana, Āhuti, Homan. Schon im ṚV. wird der Śamitar als der Priester, der das Opfertier schlachtet, bezeichnet. Außerdem werden noch folgende Priester erwähnt, die alle im späteren Ritual eine bestimmte Funktion ausüben: Ādhvaryu, Hotar, Potar, Neṣṭar, Agnīdh, Brahman, Udgātar,
30 Gṛhapati, Purohita, Praśāstar. Letzterer heißt auch Upavaktar und ist mit dem Maitrāvaruṇa der Brāhmaṇa-Zeit identisch. „Aus ṚV. IX, 95, 5: *iṣyan vācam upavakteva hotur* geht hervor, daß er als Praiṣavaktṛ für den Hotṛ zur vedischen Zeit ebenso wie später der Maitrāvaruṇa fungiert" (Hillebrandt, Rituallit. p. 12).
35 „Die dem späteren Ritual geläufige und bei jedem Opfer zu vollziehende Priesterwahl ist wenigstens für den Hotar im ṚV. nachweisbar (*hotṛvūrya*)" (Hillebrandt a. a. O. 13). Auf dem Opferplatz befanden sich schon im ṚV.-Zeitalter Vedi, Barhis, Paridhi, Dhiṣṇyā, Gārhapatya. „Alle Forscher sind der Meinung, daß
40 die drei Feuerstätten des späteren Rituals zwar der Sache, nicht aber — mit Ausnahme des Gārhapatya — dem Namen nach gewesen seien" (Hillebrandt, Ved. Myth. II, 61). Und unter der Rezitation einer Yājyā wird schon im ṚV.-Zeitalter die Libation dargebracht, was ich bei der Behandlung der Nividas gezeigt habe.
45 Auch die Āprī-Lieder, die mit dem 1. Praiṣasūkta eng verwachsen sind, weisen darauf hin. „Es wird schon für die Zeit des ṚV. sich eine Anzahl von fest umschriebenen Opfern ermitteln lassen, die in

der späteren Śrautaliteratur weiter ausgebildet und vermehrt worden sind. Treten doch schon im ṚV. bestimmte Namen wie Trikadruka, Kuṇḍapāyyā, Atirātra deutlich hervor, auch ein Opfer von fünfzehntägiger Dauer wird vielleicht genannt (X, 27, 2)*, Hillebrandt, Ved. Myth. I, 263. Und die Pravargya-Zeremonie, die einen Bestandteil des späteren, aus sehr verschiedenen Elementen zusammengesetzten Agniṣṭoma bildet, hat R. Garbe (ZDMG. 34, 319 f.) als vedisch nachgewiesen (vgl. ṚV. V, 30, 15). Mit den Opferfesten sind schon im ṚV. die Dakṣiṇās verbunden. „Ludwig (ṚV., Bd. III, 269) hat ganz richtig hervorgehoben, daß die Dakṣiṇā in der vedischen Zeit genau dieselbe Rolle gespielt hat, wie in der klassischen, und daß das Lied ṚV. X, 107 sich in beachtenswerter Übereinstimmung mit dem befinde, was Manu von der Wirkung der Geschenke an Brahmanen sagt" (Geldner-Pischel, Ved. Stud. I, p. XXIV). Auch die alten Formen, die in den Praiṣās vorkommen, beweisen, daß sie dem ṚV.-Zeitalter angehören, z. B. die Loc. Sg. *nābhā* (1 a), *varṣman* (1 a), den alten Acc. pl. *nṝṁḥ* für *nṝn* (1 c und g), Nom. pl. fem. *devīr* (1 i), *īm* (3 b, 3 h). Sämtliche Nom. der *a*-Stämme und der Kons.-St. haben im Dual die Endung *-ā*. Nur vor einem anlautenden hellen Vokal lautet der Dual ebenso wie im ṚV. auf *-au*, z. B. *uṣāsānaktā*, *supeśasā* (1 g), *daivyā hotārā mandrā potārā pracetasā* (1 h, 2 f), *arhantā rihāṇā* (4 f). Ebenso wie in der 1. Nivid ist hier der Neutr. pl. *adhvarā* belegt, ferner der bisher unbekannte Neutr. pl. *madā* (4 p) in der Bedeutung „die Yājyā Verse". An alten Verbalformen führe ich an: *karata* (2 f, 4 f, 4 g, 4 h), *praṇak* (3 b), *kṛtvī* (2 h), *karat* (4 e, 4 o), *karan* (4 n), *gamat* (4 e, 4 i). *amīmadathāḥ* (4 q), *acīkamatāt* (4 q).

Im ṚV.-Prātiś. werden folgende Praiṣastellen erörtert:

I c: *nṝṁḥ praṇetram* = § 297; I f: *kavaṣyo koṣadhāvanīr* = § 145; I g: *nṝṁḥ patibhyo yoniṃ kṛṇvāne* = § 297; I h: *sviṣṭam adyānyaḥ karat* = § 270.

II f: *agniṣvattānāṃ pīvopavasanānām* = § 177; II f: *utsādato 'ṅgād aṅgād avattānāṃ* = § 145; II i: *vanaspate raśanayā niyūya piṣṭatamayā* = § 441.

III l = § 292 Bsp. 14 und 5: *hotā hotur āyajīyān agneyān*; ferner: *devān ayāḍ yāṁ apiprer ye te hotre.*

IV l: *vṛṣāyasvāyūyā bāhubhyām* = § 589; IV m: *priyadhāmnaḥ priyavratān mahaḥ svasarasya patīn uroḥ* = § 292; IV o: *susāvitram asāviṣat* = § 344.

V f: *praśāstar yaja* = § 103; V h: *potar yaja* = § 102; V m: *tvayāgne yaṁ sunvan yajamānasyāt* = § 146.

Ferner werden in Yāska Nirukta und im Naighaṇṭuka folgende Stellen behandelt:

I f: *suprāyaṇā asmin yajñe viśrayantām* = 4, 18 und zwar ist es hier als Belegstelle zu dem in Naigh. 4, 1 angeführten *suprāyaṇāḥ* zitiert. II f: *pārśvataś śroṇitaś śitāmataḥ* = 4, 3 und zwar

soll hierdurch *śitāmaḥ* in Naigh. erklärt werden. II g = Nir. 8, 19; II i = Nir. 8, 20; III d = Nir. 7, 42; III e = Nir. 7, 43. Letzte beiden Praiṣās, welche von Yāska *sampraiṣās* genannt werden, dienen in Nir. zur Erklärung von Naigh. V, 3, in welchem die 5 beiden im ṚV. nicht vorkommenden Göttinnen *Devī joṣṭrī* und *Devī ūrjāhutī* angeführt sind. Auch Bṛhaddev I, 114 (*joṣṭrī corjāhutī*) nimmt hierauf Bezug. IV q: *babdhāṃ te harī dhānā upa ṛjīṣaṃ jighratām* = Nir. 5, 12. Auf das 1. Praiṣasūkta bezieht sich Naigh. V, 2, denn es werden hierin sämtliche 12 Āprī-Gottheiten erwähnt, 10 worin auch die Formen *Iḍaḥ* und *Svāhākṛta* genannt werden, die nicht im ṚV., sondern im Praiṣasūkta vorkommen. Ebenso geht Bṛhaddev. I, 106—109 auf das erste Praiṣasūkta ein. Das 1. Praiṣasūkta faßt Yāska als ein dem ṚV. zugehöriges Āprīsūkta auf, wie aus Nir. 8, 22 hervorgeht. Denn während es im ṚV. nur 10 Āprī-15 sūktāni gibt, wird hier das *praiṣikam sūktam* mitgezählt, so daß es nach ihm *tāny etāny ekādaśāprīsūktāni* gibt. Dieses beweist, daß die Praiṣās in der Tradition dieselbe Stellung einnahmen wie die ṚV.-Texte und daher mit der gleichen Sorgfalt überliefert worden sind. Ihr hohes Alter und ihre hervorragende Bedeutung ist da-20 durch klargelegt. In Vājasaneyī-Saṃhitā (21, 29 ff.; 28, 12 ff.) liegt eine andere Rezension der Praiṣās vor. Das ṚV.-Prātiśākhyam behandelt außerdem noch einige Praiṣās, die zwar in den 5 Praiṣasūktāni nicht vorhanden sind, sich jedoch ebenso wie die bisher erwähnten Praiṣās sämtlich in den beiden dem ṚV. zugehörigen 25 Śrautasūtren vorfinden und in vedischen Texten zitiert werden. Sie beanspruchen dasselbe hohe Alter wie die bisher behandelten Praiṣās (vgl. meine Ausgabe p. 154—155).

Zur Herkunft des Alphabets[1].

Von **C. F. Lehmann-Haupt.**

I.

Bei den vielfachen Erörterungen über den Ursprung des Alphabets, die neuerdings geführt worden sind und die ihre Zusammenfassung und einen bedeutsamen Abschluß durch Sethe's Abhandlung *Der Ursprung des Alphabets?*[2]) gefunden haben, sind gewisse Gesichtspunkte und Tatsachen, die zur Klärung dienen konnten, unbeachtet geblieben. Ich möchte sie daher etwas eingehender, als es bisher von mir geschehen ist, zur Sprache bringen. Ein vor vielen Jahren niedergeschriebenes Manuskript, das der letzten Hand harrte, ist in England verblieben. Ich habe daher die Hauptttat-

[1) Niedergeschrieben Konstantinopel Herbst 1917 und der Redaktion im November/Dezember 1917 übersandt. Erst bei der Revision der Druckbogen wurde ich durch M. Sobernheim auf Sethe's neue Abhandlung *Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift* (*Nachr. Gött. Ges. d. Wiss.* 1917, Heft 3. Vorgelegt 20. Juli 1917) aufmerksam gemacht. Die prinzipielle Bedeutung der Vorgänge, auf die ich hingewiesen hatte, erfährt dadurch eine Steigerung. Andererseits hat Sethe die Anschauung, gegen die sich meine auf jene Vorgänge gestützten Bedenken richteten, nunmehr bereits geändert. Auch sonst hätte ich im Einzelnen manches anders gefaßt, wenn mir die neue Arbeit von vornherein bekannt gewesen wäre, während die Erwägungen, die ich Sethe's Erörterungen gegenüberstellte, für die weitere Behandlung des Problems doch großenteils ihre Berechtigung behalten. Auch sie wurden und werden nur „als Vorschläge oder Anregungen dargeboten, nicht als anspruchsvolle Hypothesen". Bei dieser Sachlage und angesichts der Notwendigkeit größere Änderungen im fertiggestellten Druck zu vermeiden, habe ich die ursprünglichen Seiten 51—77 im Wesentlichen unverändert gelassen und Hinweise auf Sethe's an Gardiner's Forschungen anknüpfende Arbeit in [ ] geschlossen, ebenso was von S. 77 an neu hinzugefügt wurde. Außerdem habe ich solche Abschnitte, die durch Sethe's neue Arbeit z. T. in verändertem Lichte erscheinen, in < > geschlossen, zum Zeichen daß ich auf sie in der Fortsetzung zurückzukommen habe. In den letzteren habe ich gleichzeitig hin und wieder das Präsens durch das Imperfektum oder eine positive durch eine hypothetische Fassung ersetzt. So stellt sich meine Abhandlung wie ein Vortrag dar, der bei der Drucklegung unter Berücksichtigung neuester Literatur und unter Kennzeichnung der Zusätze erweitert wird oder wie eine zweite Auflage, bei der auf Scheidung der ersten und zweiten Fassung Wert gelegt wird, und es hat methodologisch wohl auch sein Gutes, wenn so die Gedanken, die Sethe's erste Ausführungen erweckten in ihrer ursprünglichen Fassung erkennbar bleiben. (Zusatz bei der Revision 19. 8. 1918.)]

2) *Nachrichten Gött. Ges. d. W.* 1916, Heft 2.

sachen und die wichtigsten Schlußfolgerungen aufs neue zusammengestellt und mit Sethe's und seiner Vorgänger Darlegungen in Beziehung gesetzt.

Es empfiehlt sich meine früheren Äußerungen zur Sache zum Ausgangspunkt zu nehmen:

„Im Leben der Völker wie des Einzelnen werden bekanntlich die letzten praktischen oder wissenschaftlichen Schlußfolgerungen oft nicht von dem gezogen, der die schöpferischen Grundgedanken ausgesprochen hat. Das Fundament ist gelegt, Fachwerk und Mauern sind errichtet, aber Dach und Giebelkrönung fallen einem andern zu.

„So steht es mit der Münzprägung. Den Schritt zur Prägung und Stempelung der im Umlauf befindlichen abgewogenen Teilstückchen edeln Metalles haben die Babylonier nicht getan. Es ist den Lydern vorbehalten geblieben. Ähnliches gilt von der Schriftentwicklung. Zur Erfindung der Lautschrift sind die Babylonier nicht gelangt. Das Alphabet ist auf dem kulturhistorisch und schriftgeschichtlich von Babyloniern und von Ägyptern aus vorgepflügten Boden Syriens als eine neue selbständige Erfindung, ohne Anlehnung wenigstens an die Schriftzeichen der älteren Systeme, hervorgegangen, was man längst hätte erkennen können, wenn man die beiden im 19. Jahrhundert in Amerika zutage gebrachten, höchst lehrreichen Fälle von Schrifterfindung beachtet hätte." So 1904[1]).

Einige Jahre später betonte ich in meinem Buche *Israel. Seine Geschicke im Rahmen der Weltgeschichte*[2]), daß die Erfindung des Alphabets „nicht wesentlich später fallen" könne „als 1000 v. Chr.", und daß in der älteren Zeit als Schreibmaterial der Papyrus gedient haben müsse. „Denn unter den Gaben, die von Smendes an Wen-Ammon für Zakar-Baal von Byblos als Zahlung für die erste Teilsendung Zedern gesandt wurden, befanden sich auch 500 Rollen Papyrus, die keinen andern Zweck haben konnten, denn als Beschreibstoff zu dienen, und zwar sicher nicht für die nur dem Ton angepaßte Keilschrift[3]). Ob das Alphabet schon damals erfunden war, ob etwa in Phönikien ein Zwischenstadium anzunehmen ist, währenddessen die ägyptische Kursivschrift — das Hieratische — Verwendung fand, läßt sich noch nicht entscheiden." . . .

„Das Alphabet ist in der Richterzeit oder zu Beginn der Königszeit in Palästina oder in dessen nächster Nachbarschaft erfunden worden: ob bei den Phönikern, den Israeliten oder einem der hebräischen Randvölker ist bisher nicht zu erkennen. . . .

„Man hat bis vor kurzem und vielfach noch heute die Selbständigkeit der Erfindung unterschätzt, indem man die Formen der einzelnen Buchstaben aus einem der bekannten älteren Schriftsysteme herzuleiten versuchte, aus den ägyptischen Hieroglyphen

---

1) *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt.* Leipzig 1904. Zweite unveränderte Auflage 1905, S. 22 f. nebst den Anmerkungen auf S. 77.

2) Tübingen 1910. S. 75 f. Sperrungen jetzt von mir angebracht.

3) Vgl. Breasted, *Ancient Records* IV, 277.

oder deren priesterlicher Vereinfachung, dem Hieratischen, aus den verschiedenen Formen der Keilschrift, aus der neu entdeckten kretischen Schrift. Man würde diesen aus zahlreichen Gründen ungangbaren Weg gemieden haben, hätte man die beiden im 19. Jahrhundert in Amerika hervorgetretenen höchst lehrreichen Fälle von Schrifterfindung beachtet.

„Ein Aymara-Indianer in Bolivia erfand, da er die Missionare schreiben und lesen sah, eine eigene Bilderschrift, ohne jedwede Anlehnung an die Prinzipien und die Zeichen der europäischen Schrift. Und der Tscheroki Sequoyah (richtiger Sikwâyî)[1] „bewies seinen erstaunten Stammgenossen, daß die Kunst" des „redenden Blattes" nicht dem Weißen vorbehalten sei: er begann mit einer selbsterfundenen Bilderschrift, kam dann selbständig auf die Zerlegung des Wortes in Silben und ging zur Silbenschrift über: zum Ausdruck der Silben bediente er sich größtenteils der Zeichen, die er in einem englischen Elementarbuche fand, aber ohne sich im geringsten um deren Lautwert zu kümmern, so daß z. B. „A" zum Ausdruck für die Silbe *go*, „W" für *la*, „Z" für *no* diente.

„So beruht das Suchen nach ägyptischen, babylonischen, mykenischen Urbildern der phönikisch-hellenischen Buchstaben auf irrigen Voraussetzungen. Und wo sich, wie bei einzelnen Zeichen der kretisch-mykenischen Schrift, Übereinstimmungen mit hebräischen Buchstaben geradezu aufdrängen, ist man keineswegs sicher, daß sie hüben und drüben verwandte Laute oder Lautverbindungen bedeuten.

„Die ägyptische Schrift war von Haus aus eine Lautschrift; für jeden Laut wählten die Ägypter — nach dem Prinzip der Akrophonie — einen Begriff aus, dessen Bezeichnung mit diesem Laute anhob und bezeichneten deshalb den Laut durch das Bild jenes Begriffes (also z. B. den Laut *l* durch das Bild des Löwen, weil das Wort für Löwe *lw* auch im Ägyptischen mit *l* beginnt). Mit diesen Tatsachen und Prinzipien scheint der Erfinder des Alphabets bekannt gewesen zu sein, vielleicht auch mit der babylonischen oder assyrischen Zeichenordnung. Diese mittelbaren Einflüsse stehen aber auf einem anderen Blatte als die so vielfach und stets vergeblich erwogene Entstehung der Mehrzahl der Buchstaben-Formen aus fremdländischen, ihnen meist ganz unähnlichen Schriftzeichen."

Diese meine Darlegungen, die gänzlich unbeachtet geblieben sind, möchte ich nun durch ausführlichere Mitteilungen ergänzen und in ihrer Bedeutung für die Frage der Entstehung des Alphabets näher kennzeichnen, zugleich aber auch den bedeutsamen, neuerdings gewonnenen Fortschritten in unserer Kenntnis über den Ursprung des Alphabets Rechnung tragen.

---

1) Die richtige Wiedergabe der Namen verdanke ich Seler.

II.

Zu scheiden ist die Frage nach der Herkunft der Zeichen, also nach der äußeren Form, von der nach dem Ursprung der „inneren Form", der Schöpfung einer Schrift, in der der Laut als einfachstes Element der Sprache seinen besonderen Ausdruck im Buchstaben erhält.

Daß für die innere Form hier der ägyptische Einfluß in der vordersten Linie steht, wenn nicht allein in Betracht kommt, war von mir, im Gegensatz zu der bei den Assyriologen herrschenden Neigung, betont worden. Dies verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als Sethe in der Einleitung seiner Abhandlung (S. 89) mit Recht gegen den Panbabylonismus Front macht, der zeitweilig ganz hat übersehen lassen, wieviele gerade von den innerlich wertvollsten Besitztümern unserer Kultur auf die alten Ägypter zurückgeht. Auch dies treffe auf das Alphabet zu, dessen Wiege letzten Endes nirgendwo anders gestanden zu haben scheine, als im Niltal. „Der ägyptische Ursprung des Alphabets ist bereits um die Mitte des vorigen Jahrhunderts behauptet worden; er hat lange Zeit, bis gegen den Ausgang desselben, für so gut wie bewiesen gegolten; etwa seit der Wende des Jahrhunderts ist er von assyriologischer Seite sowohl wie auch von verschiedenen anderen Seiten aufs Lebhafteste angefochten worden." Das war in mancher Hinsicht berechtigt. Denn erst die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Ägyptologie ermöglichen es, „die These wieder aufzunehmen und sie mit neuen und ungleich strengeren Gründen" zu stützen, als ehedem.

Tatsächlich ist für die innere Form der Nachweis der ägyptischen Herkunft in vollbefriedigender und glänzender Weise durchgeführt worden, und zwar spielt dabei eine Beobachtung Heinrich Schäfer's eine Hauptrolle [1]).

Während man nämlich bisher annahm, „der ‚Erfinder' des phönizischen Alphabets habe eben durch die Vokallosigkeit seiner Schöpfung in genialer Weise dem Charakter der semitischen Sprachen Rechnung getragen", hat Schäfer betont, daß die Vokallosigkeit der Schrift nicht erst von dem Erfinder des phönikischen Alphabets eingeführt sein könne. In dem Augenblick, wo der Gedanke an das reine Alphabet in einem Menschen urwüchsig entstünde, würde er nicht Begriffe, sondern bestimmte Wortformen schreiben wollen, also nicht den Begriff „töten", sondern etwa die Form *ḳōṭēl* oder *ḳāṭūl* „tötend" oder „getötet".

„Die Vokallosigkeit des phönikischen Alphabets ist eine schwere Unvollkommenheit. Wenn der Erfinder des Alphabets sie nicht gefühlt hat, so kann er nur unter dem imponierenden und darum auch hemmenden Einfluß vor etwas schon Vorhandenem gestanden

---

1) *Die Vokallosigkeit des „phönizischen" Alphabets. Gedanken zur Geschichte des Alphabets.* ÄZ. 52 (1914). 95 ff. S. Sethe, S. 104 Anm. 3.

haben. Dies muß entwicklungsgeschichtlich ein voralphabetisches Stadium der Schrift sein.

„Es muß eine Bilderschrift gewesen sein: man malt einen schlagenden Mann und überläßt es dem Leser, ihn in irgendeiner grammatischen Form zu lesen (vgl. Aymara, unt. S. 58 f.). Andererseits muß diese Sprache, in der man diese Bilderschrift las, eine ähnliche Eigentümlichkeit im Verhältnis der Konsonanten zu den Vokalen gehabt haben, wie sie in den semitischen Sprachen herrscht. Ein Volk, das lange Zeit hindurch eine Bilderschrift in einer in diesem Sinne ‚semitischen Sprache' gelesen hat, wird auf die relative Geringfügigkeit der Vokale in seiner Sprache am ehesten aufmerksam werden[1]) und den Konsonanten dementsprechend allein Beachtung schenken."

All das trifft auf die Ägypter zu, bei denen zudem schon in sehr alten Zeiten sich neben den Dreikonsonanten- und den Zweikonsonantenbuchstaben Zeichen für die einzelnen Laute entwickelt hatten[2]).

„Neben den Dreikonsonantenzeiahen steht im Ägyptischen seit ältester Zeit schon eine stattliche Anzahl zweikonsonantiger Zeichen. Es sind die Bilder von Worten, die in ihrem Konsonantenbestande, sei er nun stets sei es nur in gewissen Formen, infolge der starken Zersetzung und Abschleifung der Sprache reduziert waren und nur noch die betreffenden beiden Konsonanten in einer Verfassung enthielten, die ihre Berücksichtigung bei der phonetischen Bewertung des Bildes erforderte. Der dreikonsonantige Grundwert, dessen Trümmer sie zeigen, läßt sich bei manchen von diesen zweikonsonantigen Zeichen noch sicher nachweisen."

Die zweikonsonantigen Zeichen werden nicht nur rebusartig zum Ausdruck ganzer Wörter gleichen Konsonantenbestandes gebraucht, wie die „Gans" *s't* für *s'* „Sohn", die „Schwalbe" *wr* für *wz* „groß" — wie das der regelmäßige Gang in der Fortentwicklung einer Bilderschrift ist — sondern auch von Wortteilen, indem man sie mit der dritten Art phonetischer Zeichen, den einfachen Konsonantenzeichen, zusammenstellt, $r + nm = rnm$. Außerdem werden sie — seit einer gewissen Festlegung der Orthographie im alten Reiche — auch einem mehrkonsonantigen Zeichen, in dem sie implicite bereits ausgedrückt sind, zu vermehrter Deutlichkeit beigefügt als „phonetisches Komplement", das nicht besonders zu lesen ist ($mn + n = nm$, $wn + n + nw + t = wnw.t$).

Diese einfachen Lautzeichen der Ägypter sind „genau auf demselben Wege zu ihren phonetischen Werten gekommen, wie die zwei- und dreikonsonantigen Zeichen, d. h. die Buchstabenwerte sind auf ganz natürliche Weise, und zwar erst im Laufe der Zeit entstanden

1) Besser noch: wird am ehesten zur Hintansetzung der Vokale auf Grund ihrer relativen Geringfügigkeit hingeführt werden.

2) Sethe a. a. O. S. 116 ff.

durch einfache Übertragung von solchen Wörtern, die in ihrem Stamme den gleichen Konsonantenbestand aufweisen, in diesem Falle also einkonsonantig waren bezw. in ihrem Lautbestand durch Abschleifung so reduziert waren, daß nur noch ein Stammkonsonant bei der phonetischen Bewertung des Wortbildes zu berücksichtigen war“ [1]).

Das Wort für „Mund“, dessen Bild den Buchstaben *r* bildet, lautete nur noch *ro*, das Wort für „Leib“ (= *h*) nur noch *hē*, das Wort für „Ort“ (= *b*) nur noch *ba*, das Wort für „Arm“ (= *ʿAjin*) nur noch *ʿē* usw. —

„Die ägyptische Schrift behalf sich da, wo es zur Zeit noch an einem passenden Zeichen für ein einkonsonantiges Wort fehlte, das als Buchstabe hätte dienen können, ruhig ohne Buchstabenzeichen. Zur künstlichen Setzung eines beliebigen, mit dem betreffenden Laute beginnenden phonetischen Zeichens (etwa des Löwen *lw* oder der Zunge *ls*) als Buchstaben, wie sie unter der Herrschaft des akrophonischen Prinzipes ein Leichtes gewesen wäre, schritt der Ägypter in einem solchen Falle nicht. Der akrophonische Gedanke lag ihm eben gänzlich fern [2]).

„Das geht auch daraus hervor, daß der Laut, den der Buchstabe bezeichnet, keineswegs immer in dem Grundworte, von dem der Buchstabe seinen Namen bekommen hat, an erster Stelle gestanden hat. So hat z. B. der Buchstabe *d*, der eine menschliche Hand darstellt, seinen Wert von dem früh verlorenen Äquivalent des semitischen *jad* erhalten, das im Ägyptischen *jd* lautete und vermutlich eine Form wie das babylonische *idu* und das abessynische *ʾēd* angenommen hatte. Und der Buchstabe *ḏ*, der die Uräusschlange darstellt, hat seinen Wert von einem einkonsonantigem Worte *ḏ.t* erhalten, das letztes Endes mit dem Namen der Göttin *Wȝḏj.t* (*ουτώ*) identisch gewesen zu sein scheint [3]).

Die Ägypter haben „das Verdienst, das sie sich mit der Buchstabenerfindung unbewußt um die Menschheit erworben haben, dem eigentümlichen Bau ihrer Sprache zu verdanken, die einerseits mit ihren reinkonsonantischen Wortstämmen die Schrift verhinderten, den Weg zur Silbenschrift einzuschlagen, und die andererseits infolge ihrer starken Zersetzung bereits eine genügende Anzahl einkonsonantig gewordener Wörter aufwies, deren Bilder bei der phonetischen Übertragung eo ipso zu konsonantischen Buchstabenzeichen werden mußten“ [4]).

Das phönizische Alphabet zeigt seine Abhängigkeit vom Ägyptischen in zweifelsfreier Weise in der Vokallosigkeit, die ein „ererbter Fehler ist, ein Erdenrest, der ihm noch anhaftete“ [5]).

Hinzu kommt, daß die ägyptische wie die phönikische Schrift von rechts nach links geschrieben wird [6]), der Papyrus als Schreib-

1) Sethe S. 119. 2) Ebd. S. 121.
3) Sethe S. 122. 4) Ebd. S. 125. 5) Schäfer a. a. O.
6) Über die Schriftrichtung und die Hauptphasen ihrer Entwickelung siehe

material und die Akrophonie. „Das Verhältnis der Buchstabenwerte zu dem Namen der von den Buchstabenbildern dargestellten Gegenstände war auch im Ägyptischen in den meisten Fällen ein solches, daß jemand, der die Entstehung des ägyptischen Alphabets nicht kannte, glauben mußte, es beruhe auf akrophonischer Grundlage, 5 da die Buchstaben in ihrer Mehrzahl mit dem Konsonanten identisch sind, mit dem ihre Namen beginnen. Ja, man kann sagen, daß die Ägypter das akrophonische Prinzip ebenso unbewußt und unabsichtlich gefunden haben, wie sie die Buchstaben ungemerkt gefunden haben“ [1]).

Wenn ich also das Prinzip der Akrophonie als wesentlich für 10 die innere Form des Alphabets auf ägyptische Einwirkung zurückführte, so ist seither durch Schäfer und Sethe die Entstehung der Lautschrift selbst als eine ägyptische Erfindung erwiesen, an die sich der Schöpfer des phönizischen Alphabets angelehnt hat.

Demnach ist es bei der Erfindung des Alphabets dem wesent- 15 lichen Prinzipe nach so gegangen, wie es sich bei den wichtigsten Entdeckungen überhaupt vielfach, man kann wohl sagen in der Regel, zugetragen hat. Sie sind unbewußt als Folge gesetzmäßiger Entwicklung entstanden. Der Bogen als Jagdwerkzeug ist entstanden aus dem „Fiedelbogen“, der als Werkzeug beim Bohren diente. Mit 20 diesem von vielen steinzeitlichen Generationen verwendeten Bogenmodell mag schließlich ein erfinderisch veranlagter Mensch gespielt und vielleicht seine Spannkraft geprüft haben, indem er leichte Stäbe von dem Strange fortschnellen ließ. Auf die Kraft und Treffsicherheit solcher anfangs achtlos getaner Schüsse, die aber auch 25 ein bequemes Zielen ermöglichten, aufmerksam werdend, konnte er leicht auf den Gedanken verfallen, einen größeren Bogen anzufertigen und so der erste Bogenschütze werden [2]). —

Die Herleitung des phönizischen Alphabets seiner **inneren Form** nach als einer vokallosen Buchstabenschrift aus dem ägyp- 30 tischen Einkonsonantenzeichen kann als mit voller Sicherheit erwiesen gelten.

III.

Wie steht es nun mit der **äußeren Form**, der Gestalt der Zeichen des Alphabets? Hier wird immer wieder nach Vorbildern 35 entsprechenden Lautwerts in den älteren Schriftsystemen gesucht. Wie irrig das prinzipiell ist, gerade dafür ist die Betrachtung der amerikanischen Fälle von Schrifterfindung von entscheidender Bedeutung, wenn sie sich auch nicht auf diesen Punkt allein beschränkt [3]).

Sethe's Ausführungen S. 105 ff., 139. Die Bustrophedonschreibung ist dort bei ihrer ersten Erwähnung durch Verweisung in eine Anmerkung, S. 105 Anm. 2, etwas zu sehr in den Hintergrund gerückt, S. 139 kommt sie eher zu ihrem Rechte. 1) S. 128.

2) Claude du Bois-Reymond, *Notes on Chinese Archery, Royal Asiatic Society, North China Branch,* Shanghai 1912. — S. meinen Bericht *Der alte Orient und seine Beziehungen zum Westen* in *Das Jahr 1913.* S. 435 f.

3) Die beiden Fälle sind neuerdings mehrfach kurz behandelt worden, zu-

⟨Bei Sethe wird, wie noch vorauszuschicken, nicht immer scharf zwischen innerer und äußerer Form geschieden. Ein Schaden erwächst daraus nicht; nur in einigen Fällen bedarf es einer stärkeren Betonung des Gegensatzes und einer dadurch bedingten Berichtigung oder veränderten Nüancierung.⟩

Tschudi (*Reisen in Südamerika*, Bd. V [1869], S. 282 ff.) sah in La Paz in Bolivia ein Fell mit Inschriften, daß er für ein Dokument aus der Zeit der Inkas hielt. Es war das Fell eines jungen Lamas, auf indianische Weise pergamentähnlich gegerbt. Halboval, ca. 18 Zoll breit, 12 Zoll hoch, trug es auf der Vorderseite 10 Zeilen mit hieroglyphischen Zeichen.

„Ich blieb stundenlang vor dem Felle sitzen, um irgend einen Anhaltspunkt in dem dunklen Labyrinth dieser sonderbaren Zeichen zu finden. Es fielen mir dabei mehrere Punkte auf, nämlich erstens die häufige Wiederholung von geraden Strichen in regelmäßig steigender Zahl und zwischen diesen Strichen immer wieder Figuren. Ihre Höchstzahl war 14; in einer andern Zeile 10, ein paarmal stiegen sie nur auf Zahl 5, es mußte also eine Zählung ausgedrückt sein. Zweitens die öftere Wiederholung anscheinend bedeutungsloser Zeichen, z. B. dreier Punkte :. oder .·˙, querliegenden Ovale ⬭ oder einer S- oder Z-förmigen Figur, die auf einen unbestimmt geschiedenen, abgeteilten Inhalt schließen ließen; drittens die häufige Anwendung des Kreuzes in der Form des kirchlichen Kreuzes, entweder allein oder mit kleinen Figuren, anscheinend in betender Stellung neben denselben knieend; viertens die große Menge menschlicher Figuren in den verschiedensten Stellungen, alle jedoch außerordentlich roh und undeutlich gezeichnet; fünftens die gänzliche Abwesenheit irgendeiner Menschenfigur; sechstens endlich die mehrmalige Wiederholung eines sonnenähnlichen Zeichens, was auf die Inkazeit zu weisen schien. Die Schrift lief nach den Zahlensteigerungen in den Strichen erkennbar von links nach rechts und von rechts nach links. Das Rätsel löste sich in Capacahuana durch Vermittlung eines bolivianischen Mönches, des Kechua Padre Areche.

„Er war der Kechua- und Aymarasprache vollständig mächtig und deshalb bei den Indianern der beliebteste der Mönche. Ich fand bei ihm ein ungefähr zwölf Jahre altes Indianermädchen mit einem Fell voll Hieroglyphen, ganz ähnlich demjenigen, das mich in La Paz so sehr beschäftigt hatte. Ein flüchtiger Blick darauf überzeugte mich, daß es sich um ein Machwerk der neueren Zeit handle, denn das Fell trug auf der Haarseite kurzgeschorene Schafwolle.“

„Auf Befehl des Padre Areche las nun das Kind ziemlich geläufig die Hieroglyphen in Aymarasprache. Sie enthielten den kleinen Katechismus! Areche gab mir nun folgende Erklärung: Ein alter Indianer in Sampaya und eifriger Katholik hatte, o h n e d i e g e r i n g s t e K e n n t n i s v o m L e s e n u n d S c h r e i b e n z u b e s i t z e n, sich gewisse symbolische Zäichen erfunden und mit denselben den Katechismus auf Felle oder Papier gemalt. Er bediente sich zu seiner Schrift eines runden Stäbchens und des Saftes einer Pflanze, die ich in der Nähe von Copacahuana und Yungayo ziemlich häufig fand. (Nachmals *Solanum atra-*

---

letzt bei Th. W. Danzel, *Die Anfänge der Schrift* (*Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte* herausgegeben von Karl Lamprecht. 21. Heft), Leipzig 1912. Die ausführlicheren Mitteilungen, die ich meiner ursprünglichen Absicht gemäß gebe, betonen Umstände, die für die Schrifterfindung, Schriftentlehnung und Schriftentzifferung von allgemeinem Interesse sind. An entlegenen Stellen veröffentlicht würden sie sonst der Aufmerksamkeit der Forscher voraussichtlich auch fernerhin entgehen.

mentarium benannt.) Der erfindungsreiche Indianer unterrichtete die Kinder im Lesen der Schrift und trieb das Geschäft lange Jahre, ehe die Mönche von Copacahuana davon Kenntnis erhielten. Er hatte seine Schreibmethode auch einigen Indianern gelehrt, die sie nach seinem Tode fortsetzten. Eine Typhus-Epidemie hat aber alle, bis auf einen, weggerafft, dieser eine ist der Vater des Mädchens und heißt Juan de Dios Apasa. Mit seinem Tode dürfte auch diese Schrift aufhören, denn Areche wußte von keinem anderen Indianer, der sich damit beschäftigte.

„Das Mädchen bestätigte meine Vermutung, daß die Zeichen von links nach rechts und von rechts nach links gelesen wurden. Nur wenn ein Hauptabschnitt rechts aufhört, wird der neue auf der folgenden Zeile links wieder angefangen.

Die Schrift ist eine reine Bilderschrift. Die Kirche wird z. B. durch ein Viereck mit einem Bogen darüber und einem Kreuze dargestellt, das Sakrament durch eine Monstranz, die Priesterweihe durch ein Zeichen, das wahrscheinlich ein Meßgewand bedeuten soll. Am anschaulichsten ist ihr Charakter in der zehnten Zeile des Felles von La Paz ausgedrückt, in der die leiblichen Werke der Barmherzigkeit dargestellt werden. („Sieben der Menschen[1]): 1. Die Hungrigen speisen. 2. Die Dürstenden tränken. 3. Die Nackenden bekleiden. 4. Den Fremden beherbergen. 5. Den Gefangenen erlösen. 6. Den Kranken besuchen. 7. Den Toten begraben“.) Im vierten Werke z. B. hält einer über einen andern einen schützenden Bogen; im fünften stellt das Rechteck mit den Querlinien das Gefängnis und die Figur links daneben den Gefängniswärter vor; im siebenten wird eine Leiche getragen usf.

„Die Bilder sind mit unvollkommenen Hilfsmitteln schlecht gezeichnet. Ich glaube wohl mit Bestimmtheit aussprechen zu können, daß ohne die erhaltene Erklärung eine Enträtselung dieser Hieroglyphen nicht möglich gewesen wäre, um so weniger, da wenigstens nach dem Pergamente in La Paz jeder Forscher die Schrift in vorspanische Zeit hinaufgerückt hätte. Es scheint, daß der namenlose Erfinder dieser Hieroglyphen und sein Schüler Juan de Dios Apasa, dieselbe ausschließlich für den Katechismus angewendet haben. Natürlich hätten sie bei andern schriftlichen Darstellungen wieder andere Zeichen erfinden müssen und die Zahl derselben würde sich schließlich so vermehrt haben, daß eine Übersicht nicht möglich gewesen wäre. Für die Geschichte der Schreibkunst sind die von mir mitgeteilten Versuche jedenfalls von Interesse und Bedeutung[2]).

---

1) D. h. leibliche Werke der Barmherzigkeit sind sieben.

2) Danzel, *Die Anfänge der Schrift* (S. 211) rechnet die Aymara-Schrift zu den Gelegenheitsbilderschriften. „Das Merkmal solcher Gelegenheitsbilderschrift, daß sich ihre Verwendung auf einzelne Personen oder auf einen kleinen Kreis beschränkt und fast immer nachläßt, wenn das jeweilige Aufzeichnungsbedürfnis befriedigt oder die betreffende Generation ausgestorben ist“, trifft zu einem guten Teile zu. Das gilt auch von der Beschränkung auf den Katechismus. Dagegen ist hier die Typhusepidemie als ein Zufallsmoment in Rechnung zu stellen, das der Entwicklung vorzeitig Abbruch tat. So würde ich die Aymara-Schrift als auf der Grenze zwischen der Gelegenheitsbilderschrift und einem Falle der Entlehnung stehend betrachten. Danzel (S. 200) unterscheidet nämlich drei Grade der Schriftentlehnung: 1. das fremde Schriftsystem wird unverändert übernommen; 2. das Prinzip der Schrift wird erfaßt und aus den unverstandenen Buchstaben wird ohne Rücksicht auf deren Bedeutung ein neues System gebildet; 3. das Prinzip der Schrift wird erfaßt und es wird ein neues System mit neuen Formen geschaffen; dabei können a) ideographische Bilderschriften, b) phonetische Schriften, c) gemischte Schriften entstehen. Die Aymara-Schrift kommt dem Falle 3a nahe.

„Es ist eine auffallende und eigentümliche Erscheinung“, so fährt Tschudi fort, „daß im 19. Jahrhundert fast gleichzeitig zwei Indianer, der eine ein Thiroqui in Nordamerika, der andere ein Aymara in Südamerika, neue Schriften erfunden haben. Jener eine Silben-, dieser eine 5 Bilderschrift. Die Erfindung des Thiroqui Sequoyah (oder Georges Guers) hat sich, weil seine Schrift eine Silbenschrift war, Bahn gebrochen und erhalten. Sequoyah hat aus seiner Nation ein besonderes Volk gemacht, mit seinen Schriftzeichen werden gegenwärtig Bücher und Zeitungen gedruckt. Die Erfolge von Juan de Dios Apasa und 10 seinem Vorgänger hingegen sind, wie es in der Natur seiner Darstellungen liegt, äußerst beschränkt gewesen. Es verstehen zwar ein paar Hundert Individuen die Hieroglyphen, aber doch kann man das streng genommen kein Lesen nennen. Die Leute kennen den Katechismus auswendig, die Bilder sind nur eine Nachhülfe für ihr Ge-15 dächtnis. Indem sie die Figuren sehen, erinnern sie sich an den auswendig gelernten Satz. Die Schrift ist eine sachliche, keine sprachliche; sie wird daher nie eine größere Ausdehnung erhalten, sondern muß gänzlich verschwinden, sobald die Schulbildung unter den Indianern eine größere Ausdehnung gewinnt. —

20 „Ich ließ Juan de Dios Apasa kommen, um den Schriftkünstler persönlich kennen zu lernen. Er ist ein häßlicher, aber intelligent aussehender Indianer. In den freien Stunden, die er von seinen Ackerarbeiten erübrigt, beschäftigt er sich mit der Anfertigung von Katechismen. In der letzten Zeit hat er keine mehr auf Felle, sondern nur 25 noch auf Papierstreifen geschrieben.“

Über die weit bedeutsamere Erfindung des Tscheroki Sequoyah (oder richtiger Sikwâyĭ) findet sich Näheres bei Pickering[1]). Vorzüglich auf Washingtons Rat entsagten die Tscheroki dem Nomaden- und Jägerleben und nahmen eine vom Präsidenten Jefferson entworfene, der ameri-30 kanischen nachgebildete Verfassung an. „Ein großer Teil der Nation ging zum Christentum über. Schulen wurden erbaut und die Kinder der Reichen gern nach New-York und Neu-England zur bessern Erziehung gesandt. Was aber mehr als alles zur Verbreitung der Kultur beitrug, war die wunderbare Erfindung eines Silbenalphabets, von so großer 35 Einfachheit und Zweckmäßigkeit, daß ein Kind es in einigen wenigen Tagen lernen und somit in derselben Zeit auch lesen lernen kann. Der Erfinder derselben, Sikwayi, mit seinem englischen Namen George Guest (oder Guess) verstand keine andere Sprache. Eine mit diesem Alphabet gedruckte, zu gleicher Zeit englisch erscheinende Zeitung, die 40 den Namen Phönix führt, trägt besonders dazu bei, nützliche Kenntnisse zu verbreiten. Der Herausgeber derselben, Elias Bondinot (an anderer Stelle in der Unterschrift Boudinot), selbst ein Thiroki (von mütterlicher Seite von weißer Abstammung) giebt in einem Briefe an Herrn W. Woodbridge, den Herausgeber der Annals of education, er-45 wünschte Auskunft über diese Erfindung.“

Er stützt sich dabei auf einen Bericht von Knapp, der Folgendes vorausschickt: „Er lernte Sikwayi Winter 1828 in Washington kennen, wo dieser als Mitglied einer Gesandtschaft verweilte, die einen Vertrag mit den Vereinigten Staaten abzuschließen hatte. Sikwayi „war ein Halb-

1) *Über die indianischen Sprachen Amerikas.* Aus dem Englischen des Nordamerikaners Herrn John Pickering übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Talvj. Leipzig 1834 bei Friedr. Christ. Wilh. Vogel, *Anm. 5.* S. 58—72. Mir ist nur diese Übersetzung zugänglich. Sie ist keineswegs wohlgelungen oder gar gewandt. Hin und wieder habe ich im Ausdruck gebessert, ohne den Sinn zu verändern. Für Sequoyah setze ich die richtige Namensform Sikwayi (= Sikwâyĭ, oben S. 53, Anm. 1) ein, der Danzel's Umschrift Sikwâ'ya nahezu entspricht.

blütiger, hatte aber, seinem eigenen Berichte nach, weder vor noch nach seiner Erfindung je ein Wort Englisch gesprochen. . . . Ich bat ihn, mir so genau als möglich den geistigen Hergang und alle Tatsachen dieser Entdeckung mitzuteilen." Er gab genaue Antworten und kontrollierte die beiden Dolmetscher, „ob ich seine Antworten genau verstanden habe. Kein Stoiker hätte in Haltung und Betragen größeren Ernst zeigen können als Sikwayi. Nach indianischer Weise ließ er nach jeder Frage eine beträchtliche Pause der Überlegung eintreten, ehe er Antwort gab, und oft tat er einige Züge aus seiner Tabakspfeife, während er über jene nachdachte".

‚Das Aussehen und die Sitten Sikwayi's', bemerkt Boudinot, ‚sind die eines vollblütigen Indianers, obwohl sein Großvater väterlicherseits Weißer gewesen. Er ist in allen Gewohnheiten seiner Nation erzogen und ist, wie Knapp sagt, jeder andern Sprache unkundig'.

Die Ergebnisse der Prüfung werden von Boudinot nach Knapp wie folgt wiedergegeben:

Sikwayi war damals ungefähr 65 Jahre alt, „bestimmt könne er es nicht sagen; er sei im früheren Leben munter und redselig gewesen, und obwohl er es nur ein einziges Mal versucht, in der Ratsversammlung zu sprechen, sei er doch wegen seines starken Gedächtnisses, seiner leichten Redegabe und der gewandten Handhabung seiner Muttersprache in geselligen Kreisen als Erzähler beliebt gewesen. In einem Feldzuge war bei einem gefangenen Weißen ein Brief gefunden worden, über dessen Inhalt dieser den Indianern falsche Mitteilungen machte.

„Die Frage war nun, ob die geheimnisvolle Macht des ‚redenden Blattes' dem weißen Manne von dem großen Geiste geschenkt oder von jenem selbst entdeckt sei? Sikwayi vertrat energisch die letztere Ansicht. Durch eine Geschwulst am Knie, die eine Verkürzung des Beines zur Folge hatte, wurde Sikwayi lebenslänglich zum Krüppel und so auf die Beschäftigung mit seinen eigenen Gedanken gewiesen. . . .

‚Bei einem Gespräche im Flecken Santa, so fährt Boudinot fort, machten die jungen Männer Bemerkungen über die wunderbaren Gaben des weißen Volkes. Einer sagte, daß die Weißen eine Rede auf ein Stück Papier setzen und in die Ferne schicken könnten, und sie würde von denen, welche sie erhielten, vollkommen verstanden werden. Alle gaben zu, daß dies weit über die Sphäre eines Indianers sei, und die Art und Weise wie es geschehe, war allen gleich unbegreiflich. Sikwayi stand nach schweigendem Zuhören auf, nahm eine Miene großer Wichtigkeit an und sagte: ‚Ihr seid alle Narren. Die Sache ist sehr leicht. Ich kann dasselbe tun'. Und indem er einen flachen Stein aufhob, der in der Nähe lag, fing er an, mit einer Nadel ‚Worte' einzuritzen. Nach ein paar Minuten sagte er ihnen, was er geschrieben, indem er für jedes Wort ein Zeichen machte. Dies verursachte Gelächter, und man ließ den Gegenstand fallen.'

Sikwayi aber, der schon früher über das Problem nachgedacht hatte, widmete ihm jetzt weiteres Nachsinnen, unbekümmert um die Erzählung, die seine Landsleute als Widerlegung auftischten: Gott habe zu Anfang den wirklichen, echten Menschen, den Indianer Yu-we-yah-e und den weißen Menschen geschaffen; in die Hände des ersteren, als des älteren, legte der Schöpfer ein Buch, dem jüngern Bruder gab er Pfeil und Bogen, mit dem Befehl, daß sie beide guten Gebrauch davon machen sollten. Der Indianer war säumig, der Weiße nahm das Buch vorweg, er mußte sich mit Pfeil und Bogen begnügen. Das Buch gehöre nun mit Recht seinem weißen Bruder.

Sikwayi ließ sich nicht abbringen: nach dem Gespräch von Santa heimgekehrt, kaufte er Materialien und fing im Ernst an, ‚die Tscherokisprache auf Papier zu malen'. Möge hier Herr Knapp wieder sprechen:

„*Aus dem Geschrei der wilden Tiere, dem Gesange der Vögel, den Stimmen seiner Kinder und Gefährten* war ihm klar geworden, daß Leidenschaften und Gefühle durch verschiedene Töne von einem Wesen dem andern mitgeteilt werden. Der Gedanke ergriff ihn, all diese Töne in der Tscheroki-Sprache zu bestimmen; sein eigenes Ohr hatte keine besondere Unterscheidungskraft, und er rief die schärferen Ohren seiner Frau und Kinder zu Hilfe. Er fand großen Beistand in ihnen. Als er glaubte, alle verschiedenen Töne in ihrer Sprache unterschieden zu haben, *versuchte er Bilder als Zeichen zu brauchen*, Abbildungen von Vögeln und andern Tieren, (um) anderen jene Töne mitzuteilen oder sie sich selbst zu merken. Er ließ diese Methode bald fallen, als zu schwer oder unmöglich und *versuchte willkürliche Zeichen, ohne irgend einen Bezug auf äußere Erscheinungen*: sie sollten nur seinem Gedächtnisse beistehen und von einander deutlich unterschieden sein.“ Boudinot fährt fort:

‚Sikwayi dachte zuerst an keine andere Weise, *als ein Zeichen für jedes Wort zu machen*. Er verfolgte diesen Plan ungefähr ein Jahr lang, in dieser Zeit hatte er verschiedene Tausend Charaktere niedergeschrieben. *Endlich überzeugte er sich, daß die Sache so nicht ging*. Allein er hatte nicht den Mut verloren. Er hatte den festen Glauben, die Tscheroki-Sprache könne auf irgend eine Weise auf Papier ausgedrückt werden, und nachdem er mehrere andere Methoden versucht, kam er endlich darauf, die **Worte in Teile oder Silben** zu scheiden. Er war in diesem Plan noch nicht weit vorwärts geschritten, als er zu seiner großen Genugtuung fand, daß dieselben Charaktere *sich in verschiedenen Wörtern würden anwenden lassen und die Anzahl vergleichungsweise klein sein würde*. Nachdem er alle Silben niedergeschrieben, auf die er sich besinnen konnte, pflegte er Freunden aufmerksam zuzuhören und wenn irgend ein Wort vorkam, das einen Teil enthielt, an den er vorher nicht gedacht, blieb es ihm so lange im Sinne, bis er ein Zeichen für letzteren gefunden. Auf diese Weise entdeckte er bald alle Silben in der Sprache. Nachdem er nach dem letzten Plane angefangen, soll er ungefähr einen Monat zur Vollendung seines Systems gebraucht haben. Er eignete sich eine Anzahl englischer Buchstaben an, welche er in einem ABC-Buche fand, das zufällig in seinem Besitz war. Herr Knapp erzählt weiter:‘

„Zuerst waren diese Zeichen sehr zahlreich, und als er so weit gediehen, seine Erfindung für beinahe vollendet zu halten, hatte er ungefähr 200 Charaktere in seinem Alphabete. Mit Hilfe seiner Tochter, die in den Geist seiner Arbeit eingegangen zu sein scheint, brachte er sie zuletzt auf 86, welche er jetzt anwendet (bis auf einen, den er seitdem überflüssig gefunden hat, so daß 85 übrig bleiben). Er machte sich darauf an das Geschäft, diese Zeichen gefälliger für das Auge zu machen, und es gelang ihm. Bis dahin wußte er noch nichts von der Feder, als einem Instrumente zum Schreiben; er machte seine Charaktere auf einem

Stück Baumrinde mit einem Messer oder einem Nagel. Später besorgte
er sich durch einen indianischen Agenten oder einem Handelsmann Papier
und Feder. Seine Tinte wurde aus der Rinde der Waldbäume gemacht,
deren färbende Eigenschaften ihm schon vorher bekannt waren, und
nachdem er sich eine Feder angesehen, lernte er bald eine schneiden,
wobei er zuerst die Spalte anzubringen versäumte, was aber sein Scharf-
sinn bald ausfindig machte." —

‚Während er mit der Erfindung beschäftigt war, erfuhr er lebhaften
Widerspruch von Freunden und Nachbarn. Es sei eine Zeitverschwen-
dung; nur ein Verrückter oder Blödsinniger könne Derartiges treiben. —
Er pflegte den Ermahnungen seiner Freunde stillschweigend zuzuhören,
dann nachdenklich seine Pfeife anzuzünden, seine Brille aufzusetzen und
sich zur Arbeit niederzusetzen, ohne zu versuchen sein Betragen zu recht-
fertigen' und Boudinot gibt nun wieder Knapp das Wort:

„Seine nächste Schwierigkeit war, seine Erfindung seinen Lands-
leuten bekannt zu machen, die ihn, da er fremde Künste treibe, arg-
wöhnisch mieden.... Endlich berief er einige der Ausgezeichnetsten seiner
Nation zusammen, um ihnen seine Mitteilung zu machen, es seien keine
übernatürlichen Einflüsse im Spiel. Er habe nur eine Entdeckung
gemacht.

„Seine Tochter, die damals seine einzige Schülerin war, erhielt den
Befehl, heraus zu gehen, wo sie nicht hören konnte, was verhandelt ward.
Dann bat er seine Freunde, ihm ein Wort oder einen Satz zu nennen,
den er niederzuschreiben habe. Die Tochter ward darauf gerufen
und las es. Die Indianer waren wie versteinert aber keineswegs ganz
befriedigt. Sikwayi schlug darauf vor, der Stamm solle einige der besten
Köpfe unter seinen Jünglingen auswählen, daß er ihnen das Geheimnis
mitteile. Dies ward endlich angenommen, obwohl noch immer einiger
Argwohn der Zauberei im Hintergrunde lauerte. John Maw (seinen
indianischen Namen habe ich vergessen), ein Vollblütiger, ward nebst
mehreren anderen zu diesem Zwecke auserwählt. Der Stamm bewachte
die Jünglinge mehrere Monate lang ängstlich, und als Sikwayi sich
zur Prüfung erbot, waren die Gefühle Aller aufs Höchste gesteigert. Die
Jünglinge wurden von ihrem Lehrer getrennt, von einander ebenfalls und
auf das Genaueste bewacht. Die Uneingeweihten ordneten an, was die
Schüler an ihren Lehrer und dieser an jene schreiben sollte, und diese
Proben wurden so vervielfältigt und verändert, daß ihr Unglaube einer
festen Überzeugung weichen mußte. Die Indianer stellten darauf ein
großes Fest an, Sikwayi zur Ehre und Auszeichnung. Sikwayi ward auf
einmal Schulmeister, Professor, Philosoph und Häuptling. Seine Lands-
leute wurden stolz auf seine Gaben, und hielten ihn als einen vom Großen
Geiste Begünstigten der Verehrung würdig."

Knapp schließt mit der Bemerkung: „Dies war das Resultat unserer
Unterrredung, und ich kann sicher sagen, daß ich selten einen Mann
von mehr Schlauheit gesehen als Sikwayi."

‚Als der Nutzen des Tscheroki-Alphabets sich vollständig entwickelt
hatte, verbreitete es sich mit unerhörter Schnelligkeit durch die Nation.
Wenige Monate nach seiner Einführung gab es Tscherokis in allen Teilen
des Landes, welche sich des „redenden Blattes" bedienen konnten. Es
ist bemerkenswert, daß die Kenntnis sich anfänglich auf
den obersten Teil des Volkes beschränkte. Die „Verständigen"
maßen der Sache erst dann Bedeutung bei, als sie die anderen in ihrer
eigenen Sprache lesen und schreiben sahen und sich so von dem Dasein
und dem Nutzen dieser merkwürdigen Erfindung überzeugen mußten.

‚Der Rat ließ Typen gießen und gründete eine Zeitung, die zugleich
englisch und tscherokisch gedruckt ward. Ungefähr 200 Exemplare dieser
Zeitung werden wöchentlich ausgegeben und jedes derselben von Hun-

derten in allen Teilen des Landes gelesen. An einigen Orten werden dazu wöchentliche Versammlungen gehalten. . . .

‚Es ist vielleicht schwer zu bestimmen, in welchem Verhältnis die Tscheroki ein lesendes Volk genannt werden können.

‚In einer Versammlung von Ehrenmännern, wohl befähigt zu einem richtigen Urteil, die im Jahre 1830, also sechs Jahre nach der Anerkennung von Sikwayi's Erfindung, zu Neu-Echota gehalten ward, wurde berechnet, daß eher mehr als die Hälfte des erwachsenen männlichen Teiles der Bevölkerung in ihrer eigenen Sprache lesen und schreiben können. Ich bin überzeugt, daß in dieser Berechnung nichts Übertriebenes ist. Und wenn man der Sache ihren Lauf läßt, so wird es nur wenige Jahre dauern, um Lesen und Schreiben unter uns allgemein zu machen.'
Elias Boudinot.

Das Syllabar von Sikwâyi's Schrift[1]) enthält:

1) Silbenzeichen, die den großen lateinischen Buchstaben gleich sind: D = *a*, R = *e*, T = *i*
J = *gu*, E = *gụ*, L = *tle*, K = *tso*, W = *la*.

2) Solche Zeichen, die aus den großen lateinischen Buchstaben durch Hinzufügung differenzierender Striche gebildet sind, oder zwei Gestalten einer lateinischen Majuskel verwerten und durch Striche noch weiter differenzieren, so Ꮖ = *qua*, Ꭺ = *go*, Ꭽ = *hi*.

3) Ein Zeichen, das für *du*, gleicht dem kleinen lateinischen Buchstaben S.

4) Einige Zeichen erinnern an Buchstaben des griechischen und des russischen Alphabets, sind aber wohl eher zufällig durch Umbildung der lateinischen Majuskeln oder durch freie Erfindung zu dieser Ähnlichkeit gekommen.

5) Zum Ausdruck der Silbe *se* dient ein Zeichen das der arabischen 4 entspricht.

6) Die große Mehrzahl der übrigen Zeichen sind freie Erfindungen, bei denen die gekrümmte Linie und die Schleife als Grundelemente eine wesentliche Rolle spielen. Eine Anzahl von ihnen könnte man als aus der Grundform des C oder G unter Anwendung dieser Grundelemente weiter gebildet bezeichnen[2]).

Ziehen wir nun die Lehren aus diesen beiden Fällen von Schrifterfindung aus neuerer Zeit[3]):

---

1) Vollständig mitgeteilt bei Pickering a. a. O. — Proben s. bei Danzel S. XXXIX.

2) S. die Anmerkung auf S. 63.

3) Danzel (S. 207 Anm. 1) bemerkt: „Möglich ist es, daß hier eine autochthone Piktographie, wie sie sich so viel bei den nordamerikanischen Indianern findet, den Boden für den Gebrauch der Schrift vorbereitet hatte. Bedenken muß man auch, daß der ganze nicht sehr zahlreiche Stamm schon damals stark unter europäischem Einfluß stand, wodurch sehr wohl ein Bedürfnis nach einer Schrift wachgerufen sein kann". Nach den obigen authentischen Berichten ist weder das eine noch das andere bei der Erfindung der Tscheroki-Schrift irgendwie wesentlich wirksam gewesen.

1. Der Erfinder der bolivianischen Schrift beschränkte sich auf eine reine Bilderschrift, die Gegenstände und Handlungen sinnbildlich zum Ausdruck brachte.

2. Er schrieb bustrophedon.

3. Seine Erfindung blieb auf einen engen Vorstellungskreis, den Katechismus, beschränkt: er kam daher nicht zur Ausbildung einer vollen, den ganzen Wort- und Gedankenschatz einer, wenn auch primitiven Sprache, erschöpfenden Bilderschrift.

4. Sie blieb bei einiger Verbreitung doch Eigentum einer verhältnismäßig geringen Zahl von Eingeweihten.

5. Der Erfinder der Tscheroki-Schrift ging von einer reinen Bilderschrift zu einer Wortschrift über, in der für die Begriffe beliebige Zeichen frei erfunden wurden, um dann zur Silbenschrift fortzuschreiten. Namentlich der letztere bedeutsame Übergang vollzog sich in verhältnismäßig kurzer Zeit in der Person des ersten Erfinders.

6. Sikwâyĭ kannte nur die Tatsache, daß eine Schrift existiere, dagegen fehlte ihm jede nähere Kenntnis wie irgendeiner Sprache, außer dem Tscheroki, so jedweder Art von Schrift[1]).

7. Bei der Bildung der Zeichen für seine Silbenschrift lehnte sich Sikwâyĭ zum Teil an die vorhandenen Schriftzeichen des lateinischen Alphabets an, aber ohne jede Rücksicht auf den Laut, für deren Ausdruck sie bestimmt waren. Sie dienten ihm lediglich zur Erleichterung, insofern er durch sie der Notwendigkeit überhoben wurde, für eine Anzahl der Silbenzeichen in seiner Sprache die Zeichenformen neu zu erfinden, wie es ihm im übrigen für die große Mehrzahl der tscherokischen Silbenzeichen oblag.

8. Der Erfinder der Tscheroki-Schrift hatte die schlimmsten Vorurteile zu überwinden, ehe er die Anerkennung seiner Erfindung durchsetzte.

9. Nachdem sie einmal anerkannt war, verbreitete sich die Tscheroki-Schrift mit großer Schnelligkeit und wurde zu einem Hebel und Träger erhöhter Gesittung für das ganze Volk.

Für die Geschichte des Alphabets ist als wichtigstes Ergebnis die schon früher (vgl. ob. S. 52 f.) von uns betonte Erkenntnis zu verzeichnen, daß das Suchen nach ägyptischen, babylonischen, kretisch-mykenischen etc. Vorbildern gleichen Lautwerts für die phönizischen Buchstaben auf irrigen Voraussetzungen beruht. S. Juan de Dios Apasa's (oder vielmehr seines Lehrers) und vor allem Sikwâyĭ's Beispiel zeigen, daß, wenn eine neue Schrift in der Nachbarschaft und unter dem Eindruck des Vorhandenseins einer älteren Schrift entsteht, dabei keineswegs mit Notwendigkeit eine Herübernahme der Zeichen der älteren Schrift erfolgt[2]), und wo solche Zeichen übernommen

1) Siehe Anm. 3 auf S. 64.

2) Das lehrt uns auch die Schrift der Vei-Neger, die von einem Angehörigen

werden, ist durchaus nicht gesagt, daß dabei ihre lautliche Bedeutung irgendwelche Berücksichtigung erfährt[1]). Daraus ergibt sich: Wo sich, wie bei einzelnen Zeichen der kretisch-mykenischen Schrift, Übereinstimmungen mit phönizischen Buchstaben geradezu aufdrängen, ist man keineswegs sicher, daß sie hüben und drüben verwandte Laute oder Lautverbindungen bedeuten.

Bei der Vergleichung der Zeichen ist zu fordern, daß wirklich eine volle Identität vorliege, denn daß man bei Gebilden, die aus einigen wenigen Linien bestehen, durch Hinzufügen, Abstreichen oder durch Abänderung eines dieser Elemente eine Ähnlichkeit herbeiführen kann, versteht sich von selbst.

⟨Mit Recht weist Sethe (S. 147 f.) auch darauf hin, daß sich „des öfteren ein Zeichen in verschiedenen Schriften mit völlig gleichem Aussehen, aber mit ganz verschiedenem Lautwert und demgemäß auch von ganz verschiedener Entstehung findet“[2]): so X = phön. *t*, in den Safa-Inschriften = ż, ostgriech. *χ*, westgriech. und lat. *ks* etc. Dagegen heißt es zu weit gegangen, wenn gefordert wird, daß, weil eine Vergleichung einzelner Zeichen leicht zu falschen Schlüssen führt („immer trügerisch“ ist), man die ganze Reihe vergleichen können oder ganz davon absehen müsse, und wenn ferner im Zusammenhang damit geleugnet wird, daß einzelne Zeichen, unbekümmert um ihren Lautwert, aus vorhandenen älteren Schriftsystemen übernommen werden können. Dies ist einer der Fälle, wo Sethe die von Schäfer betonte Unterscheidung zwischen der äußeren und der inneren Form der Schrift nicht mit der genügenden Strenge festhält (vgl. S. 58 ob.).⟩

So hat Prätorius auf die Ähnlichkeit einer Anzahl von Zeichen der kyprischen Silbenschrift mit den phönizischen Buchstaben hingewiesen. Wenn er dabei das kyprische Syllabar als die Mutter des

---

dieses Volkes 1834 geschaffen wurde (Meinhof, ÄZ. 49 [1912], 1 ff.; Danzel S. 201 ff. [und die dort Zitierten] sowie seine Tafel XXXIX; Sethe S. 96 Anm. 3), die Schrift der Bamum im Hinterlande von Kamerun (Meinhof a. a. O., Danzel S. 203 ff. u. Tafel XXXIX) — beides Bilderschriften, die unter der Anregung europäischer und muhammedanischer Schriften entstanden — sowie das in Irland einst weit verbreitete Ogham, dessen rein alphabetische Zeichen aus einem bis fünf senkrechten oder schrägen Strichen bestehen, die von einer wagrechten Grundlinie ausgehen oder diese kreuzen: es wurde im 1. Jahrhundert v. Chr. erfunden, also in einer Zeit, während der im benachbarten England ohne Zweifel römische Buchstaben benutzt wurden (Danzel S. 207 f. und die dort in Anm. 2 Zitierten und Tafel XXXIX, Sethe — der „diese unpraktische Schöpfung nur als pervers bezeichnen kann“ — S. 96 Anm. 3).

1) Die Schrift der Tscheroki ist es, auf Grund deren Danzel (S. 200; 206) als „Entlehnung zweiten Grades“ den Fall unterscheidet, daß das Prinzip der Schrift erfaßt und aus den unverstandenen Buchstaben ohne Rücksicht auf deren Bedeutung ein neues System gebildet wird (oben S. 59, Z. 12 der Anm. 2).

2) Auch dieser Schluß bedarf der Einschränkung: griechisch H *ē* und lateinisch H entstammen dem gleichen Zeichen 𐤇.

phönizischen Alphabets betrachten wollte, so spricht dagegen schon die von Sethe mit Recht betonte Tatsache, daß die kyprische Schrift erst vom 6. Jahrh. v. Chr. bezeugt ist, wenn sie freilich auch ihre Wurzeln in der kretischen Schrift haben wird und daher auch die Auffindung älterer Vorstufen und Belege nicht ausgeschlossen ist.

Aber wenn das kyprische Syllabar Zeichenformen enthält, die wirklich phönizischen Buchstaben (und zwar zum Teil in Formen, die nicht die ältesten sind) sehr ähnlich, ja fast gleich sehen und doch ganz andere Lautwerte haben, wenn dem phönizischen *He* 𐤄 das kyprische Ǝ *ri*, dem phön. *Zajin* 𐤆 das kypr. I *ve*, dem phön. *Samekh* 𐤎 das kypr. ǂ *pa*, dem phön. *Taw* 𐤕 das kypr. † *lo* gleicht, so liegt hier eine vollständige Analogie zu Sikwâ'yî's Verwendung lateinischer Buchstaben für Silben, die lautlich nicht das geringste mit ihnen zu tun haben, vor, und wie hier ein eklektisches Verfahren bei einem Schrifterfinder nachgewiesen ist, so ist es wohl denkbar, daß die kyprische Silbenschrift phönizische Zeichen gänzlich anderen Lautwertes ihrer äußeren Form nach übernommen hat.

Ebenso ist eine eklektische Verwendung kretischer Zeichen sowohl bei der Schöpfung des Alphabets, wie nach der Rezeption seitens der Griechen (— hier kämen die Supplementärbuchstaben in Betracht —) nicht ausgeschlossen. Aber eine Herleitung des gesamten Formenschatzes des phönizischen Alphabets aus dem kretischen ist schon um deswillen wenig wahrscheinlich — um das Mindestete zu sagen —, weil eine Anzahl von Buchstaben deutlich das Bild des Begriffes darstellt, durch das der betreffende Buchstabe akrophonisch bezeichnet wird.

Ganz irrtümlich ist es natürlich, wie Sethe mit Recht hervorhebt, wenn Dussaud und Lidzbarski die Erfinder der kretischen Linearschrift, die griechischer Nationalität gewesen sein sollen, als die Schöpfer des Alphabets betrachten.

Selbst wenn man das spätere von den beiden Systemen der Linearschrift, das nur auf Knossos beschränkt ist, den Achäern zuschreiben will oder wollte, so bliebe es doch durchaus irrig, über die Anerkennung eines Zusammenhanges in der äußeren Form hinaus, den Griechen die Erfindung der inneren Form zuzuschreiben. Es ist ganz undenkbar, daß sich aus einem vokalhaltigen Alphabet, wie das griechische, sekundär das vokallose phönizische Alphabet entwickelt haben sollte, ganz abgesehen von der Fülle der Traditionen, die einstimmig die Griechen als die Empfänger und die Phönizier als die Gebenden kennt. Aber, wie bei allen Errungenschaften, die die Griechen übernahmen, so erfolgte auch hier eine Umschaffung und Weiterbildung.

Ihr Griechen seid ein kluges Volk, ihr laßt
Die andern spinnen und ihr webt.
Das gibt ein Netz, wovon kein einz'ger Faden
Euch selbst gehört und das doch euer ist.

Auch wird nicht leicht was auf der Welt erfunden,
Das ihr nicht gleich verbessert: wär's auch nur
Der Kranz, den ihr hinzufügt, einerlei,
Ihr drückt ihn drauf, und habt das Ding gemacht.

So hat Friedrich Hebbel an zwei Stellen seines Dramas „Gyges und sein Ring“ diesen bedeutsamen Zug im Wesen des Griechentums zutreffend gekennzeichnet.

Wenn ebendie kretischen Zeichen, die einzelnen Buchstaben des phönizischen Alphabets in der äußeren Form entsprechen, auch mit ägyptischen Zeichen vergleichbar sind, so ist auch hier eine eklektische Übernahme aus Ägypten seitens der Kreter nicht ausgeschlossen [1]).

Bei allen denjenigen Zeichen des phönizischen Alphabets, die deutlich ein Bild des Gegenstandes darstellen, nach welchem der Buchstabe akrophonisch benannt wird, würde man zunächst den Gedanken an eine Entlehnung für ausgeschlossen halten. Das gleiche würde für diejenigen Zeichen gelten, die dem ursprünglichen Alphabet angehören, aber durch Hinzufügung eines Striches oder Kreises aus anderem abgeleitet waren, sofern diese Ableitung als erwiesen oder als sehr wahrscheinlich gelten kann.

⟨Aber — um zunächst nur das zu erwähnen — schon betreffs der Übereinstimmung zwischen Name und Gestalt der primären Buchstaben des phönizischen Alphabets herrschen sehr verschiedene Ansichten. Augenfällig ist sie beim *ʿAjin* ○ „Auge“, bei ✕ *Taw* „eingebranntes Zeichen, Beglaubigungszeichen einer Urkunde“ (Sethe), bei W *Schin* „Zahn“, Y *Waw* „Zeltpflock“, „Nagel“ oder „Haken“; auch für ϻ *Mem* „Wasser“ und ≮ dem „Stierkopf“, sowie für (den „Ochsenstachel“, läßt sie sich ohne Schwierigkeit erkennen.

Lidzbarski's [2]) Annahme, daß einzelne dieser Zeichen ursprünglich anders aufgefaßt und später umgenannt wurden, könnte namentlich für ϟ, ursprünglich „Schlange“ *Nāḥāš* (s. die äthiopische Bezeichnung des Buchstaben als *Naḥās*), erst später *Nūn* „Fisch“ zutreffen. Auch daß ◁, ursprünglich דוד *dûd* „weibliche Brust“

---

1) Ed. Meyer's Äußerung (*GA.* I[3] 2 § 516, A S. 788): „Bei der Entstehung dieser Schrift hat offenbar das ägyptische Vorbild mitgewirkt so gut wie bei der Einführung des Siegels, wenn man auch das Schriftsystem selbständig in Anlehnung an die einheimische Kunst gestaltete“, bezieht sich in erster Linie auf die kretische Bilderschrift und wird für diese mit den durch die obigen Betrachtungen gegebenen Einschränkungen ihre Berechtigung haben.

2) *Ephemeris für semitische Epigraphik* I, 132 ff.

(mit der Wiederholung des akrophonischen Lautes am Ende des Wortes — wie in **Mem**, **Nun**, **Waw** — auf die Lidzbarski hingewiesen hat) bedeutet habe und erst später auf *Dalet* „Tür“ gedeutet worden sei, erscheint mir sehr erwägenswert.

Bei einer Anzahl von Zeichen, die bisher eine bildmäßige Deutung nicht erfahren haben, tritt Sethe für eine solche ein. Dabei stützt er sich auf die Beobachtung (S. 134), daß im Phönizischen die Zeichen, welche lebende Wesen oder Teile davon darstellen, der linksläufigen Schriftrichtung folgend nach dem Ende der Schriftzeile zu blicken scheinen, wie das beim 𐤀, dem „Stierkopf“, deutlich sei. Im 𐤉 *Jod* erblickt er die „Hand“, deren Daumen und und Finger nach links gespreizt sind, in 𐤊 dasselbe (S. 134) oder (S. 143) die „Tatze“, im *Resch* 𐤓 den Kopf, bei dem der Hals rechts erscheint, im *Pe* 𐤐 „den Mund, der die von der Seite gesehene Mundöffnung darstellen dürfte“.) Je stärker man davon überzeugt ist, daß das Alphabet seiner äußeren Form nach lediglich selbständig erfunden ist und keine entliehenen Zeichen enthält, um so wahrscheinlicher werden einem diese allenfalls möglichen, bildmäßigen Deutungen erscheinen und umgekehrt.

In 𐤂 *Gimel* den „Kamelkopf“ zu erblicken, hält Sethe (S. 143) für möglich, aber es gilt ihm nicht für unzweifelhaft, man hat auch an den „Höcker“ gedacht; Jensen[1]) erinnerte an ein „Spitzdach“, Lidzbarski nahm vormals als ursprüngliche akrophonische Benennung „Beil, Hacke“ גרזן an.

Koph 𐤒, zumal in seiner ältesten Gestalt 𐤒, ist nach Sethe (S. 143) ein eigentlich gar nicht zu beanstandendes Bild des Hinterkopfes, wenn man es mit dem von der Seite gesehenem 𐤓 *Resch*, „Kopf“, und dem von vorn gesehenen äg. „Gesicht“ und dessen hieratischem Zeichen vergleicht. Lidzbarski's vorübergehende Annahme 𐤒 *Koph* habe ursprünglich den „Bogen“ (mit Pfeil) *Ḳeschet* bezeichnet, erscheint Sethe sehr unwahrscheinlich.

Die große Anzahl der verschiedenen möglichen Deutungen bei einzelnen dieser Buchstaben zeigt, wie unsicher hier noch manches ist.

Als sekundäre aus primären Bildern abgeleitete Zeichen betrachtet Sethe[2]) namentlich *Ḥeth* (aus *He*) und *Ṭeth* (aus *Taw*); „sie haben mechanisch gebildete Benennungen erhalten“, die dem griechischen Buchstabennamen φῖ, χῖ, ψῖ zu vergleichen seien. Dagegen haben das vermutlich ebenso aus *Schin* abgeleitete *Ṣade* und

1) *DLZ.* 1897, Sp. 1176.
2) S. 94 Anm. 2, 102 Anm. 2, 135 Anm. 1.

das vielleicht aus *Zajin* abgeleitete *Samekh* eigene Namen bekommen, vermutlich von Gegenständen, die man in ihnen erkennen konnte. Auch hier bleiben Zweifel, denn *Ḥeth* wurde vielfach aus „Zaun" gedeutet, während Lidzbarski zeitweilig im ⊕ — wenn ich mich recht erinnere[1]) — ein „umschnürtes Paket" erblicken wollte.⟩

Machen wir uns aber den zuletzt ausgesprochenen Gedanken zu eigen, daß ein Zeichen, nachdem es abgeleitet worden war, den Namen eines Gegenstandes erhielt, den man in ihm erkennen konnte, so brauchen wir die Beziehungen, die die Zeichen des Alphabets zu den kretischen Schriftzeichen aufweisen, nicht als Zufallserscheinungen völlig von der Hand zu weisen. Denn dann ist es auch denkbar, daß der Erfinder des Alphabets sich bei der Bildung der Zeichen — ähnlich wie Sikwâ'ya — entlastete und ein vorhandenes kretisches Zeichen, unbekümmert um dessen Lautwert, mit dem Namen eines Gegenstandes akrophonisch belegte, an den seine Gestalt erinnerte.

Voraussetzung ist dabei freilich, daß die kretische Linearschrift älter ist als das Alphabet.

Darüber könnten Zweifel entstehen, wenn die Erfindung des Alphabets mit Sethe in die Hyksoszeit zu verlegen wäre. Denn schon die Klasse A der Linearschrift, besonders aber die auf Knossos beschränkte Klasse B, gehen mit ihrem ersten Auftreten nicht wesentlich über die Hyksoszeit zurück.

[Sethe's Annahme hat durch die neuentdeckte Sinai-Schrift in einem von ihm ganz unerwarteten, den Vorgängen bei der Schrifterfindung durch Sikwâyî aber entsprechenden Sinne, eine überraschende Bestätigung erfahren, auf die alsbald näher einzugehen sein wird.

Die folgenden Darlegungen sollen, so weit sie für die Anfänge der Erfindung des Alphabets ein Hinaufgehen bis in die Hyksoszeit in Zweifel ziehen, nicht voll aufrecht erhalten werden, enthalten aber vieles, das für die weiteren, an diese neue Entdeckung anzuknüpfenden Erörterungen von Belang sein wird[2]).]

⟨Gegen Sethe's Anschauung, so scharfsinnig sie begründet ist, scheinen mir mancherlei Bedenken zu sprechen. „Der Erfinder des Alphabets" — so argumentiert Sethe[3]) — „hat die Keilschrift nicht als Muster benutzt. Hätte er sie gekannt, so würde er seinem System Vokale eingefügt und die rechtsläufige Schriftrichtung übernommen haben. Da er weder das eine noch das andere getan hat, so wird er seine Erfindung schwerlich in jenen Ländern gemacht haben, solange dort der babylonische Einfluß mächtig war und der Gebrauch der babylonischen Schrift und Sprache im offiziellen Verkehr herrschte".

1) Die *Ephemeris* ist mir hier unzugänglich. Ich habe nur einzelne auf L.'s Artikel bezügliche Notizen zur Hand.

2) Vgl. oben S. 51 Anm. 1.

3) Sethe S. 136.

Daraus wird dann, unter großenteils an sich berechtigter Ausscheidung anderer Möglichkeiten, von Sethe der Schluß gezogen, das Alphabet werde in der Zeit, da in den kanaanäischen Ländern der babylonische Einfluß bereits herrschte, außerhalb derselben entstanden sein, mit andern Worten in Ägypten bezw. in dessen Grenzgebieten bei einem kanaanäischen Stamm, der sich längere Zeit dort aufgehalten und sich dabei, nachdem er bis dahin schriftlos gelebt hatte, nach dem Muster des ägyptischen Alphabets eine neue Schrift geschaffen habe, die er hernach nach Palästina ausführte —: so wird Sethe auf die Hyksos geführt.>

Ob diese Überlegung zutrifft, erscheint mir fraglich. Wenn der Erfinder des Alphabets neben der ägyptischen Schrift die Keilschrift gekannt hätte, so waren ihm zwei Schriftprinzipien bekannt: eine Lautschrift, die lediglich Konsonanten zum Ausdruck brachte, und eine Silbenschrift, in der den Vokalen ihr Recht wurde. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß er sich auf die *Wahl zwischen den beiden vorhandenen Prinzipien* beschränkte, ohne den weiteren Schritt zu tun, den Vokalen als gesonderten Lauten ein gesondertes Zeichen zu geben. Uns, die wir gewöhnt sind Konsonanten und Vokale als gleichwertige Bestandteile der Sprache aufzufassen und auszudrücken, erscheint selbstverständlich, was erst durch eine Geistestat der Griechen bei der Herübernahme des Alphabets und seiner Anpassung für ihre indogermanische Sprache gewonnen wurde[1]). Die lediglich differenzierende Funktion der Vokale im Ägyptischen und in den semitischen Sprachen konnte, auch bei Kenntnis der babylonischen Silbenschrift, verhindern, daß diese letzte praktische und wissenschaftliche Schlußfolgerung (S. 51) gezogen wurde.

Bezeichnet doch Sethe (S. 140) selbst die Silbenschrift als eine Sackgasse, als ein totes Geleise, das eine Hemmung, keine Vorstufe, für die Erfindung einer Lautschrift gebildet haben würde, und ist doch auch hier Sikwāyī's Verhalten, wenn es auch keine vollständige Analogie bietet, immerhin lehrreich genug, da er bei der Silbenschrift blieb, obgleich er bei einigem Studium der Schrift, die ihm einen Teil der Zeichen für sein Syllabar lieferte, mit dem Prinzip der Lautschrift hätte bekannt werden müssen. Er kannte aber nur seine eigene Sprache und ihm blieb daher verschlossen, was die Weißen bereits geschaffen hatten.

Ob wir uns den Erfinder des Alphabets als den Kreisen angehörig denken *müßten*, die mit der komplizierten Keilschrift und ihrer Verwendung, solange sie in den kanaanäischen Ländern offiziell verwendet wurde, näher vertraut waren, kann auch noch fraglich erscheinen.

---

1) Die Berechtigung der Unterscheidung von Konsonanten und Vokalen ist ja übrigens in der modernen Phonetik zeitweilig in Zweifel gezogen worden. Vgl. dazu meinen *Šamaššumukîn* Teil I, S. 133 f. Anm. 3 und die dort Zitierten.

Andererseits heißt es doch wohl zu weit gegangen, wenn man überhaupt mit der Annahme, das Alphabet zeige keine Spur einer Einwirkung von seiten der Keilschriftkultur her, als grundlegend operiert. Denn ob nicht doch in der Reihenfolge der Buchstaben babylonischer Einfluß mitgewirkt hat, darüber ist das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen. Die Übereinstimmung zwischen der festen Ordnung der babylonisch-assyrischen Zeichenliste und dem Alphabet[1]) besteht doch nicht „nur“ darin, „daß in einigen Fällen sachlich zusammengehörige Dinge, die im Alphabet zusammen oder nahe bei einanderstehen auch in der babylonischen Liste in nicht allzuweitem Abstande einander folgen“[2]), sondern es muß heißen, in nicht allzuweitem Abstande und in gleicher Anordnung: *înu* „Auge“, *pû* „Mund“ und *rêšu* „Kopf“, die Bezeichnungen des 16., 17. und 20. Buchstaben, nehmen in der babylonisch-assyrischen Zeichenordnung die 42., 51. und 52. Stelle ein. Es ist kein Grund abzusehen, warum gerade diese Folge beiderseits beobachtet worden sein sollte. Bei *mû* „Wasser“ (13) und *nûnu* „Fisch“ (14), die in der babylonisch-assyrischen Liste die 1. und die 17. Stelle einnehmen, ist die Übereinstimmung schon weniger schlagend. Und es stimmt, daß es sich auch hier wieder nicht um eine durchgehende Übereinstimmung handeln würde, wie sie Sethe hier überall m. E. mit Unrecht fordert (o. S. 66), sondern nur um einen bewußten oder unbewußten Eklektizismus. Denn es ist allerdings richtig, daß das bab.-ass. Zeichen für *alpu* „Rind“ (phön. 1) an 105. Stelle steht, das für *bîtu* „Haus“ (phön. 2) an 147., nachdem dazwischen an 140. Stelle das Zeichen für *idu* und *kappu* „Hand“ erschienen ist[3]).

Auch bei einiger Bekanntschaft mit der Keilschrift hätte, wie oben betont, der Erfinder des Alphabets nicht notwendigerweise zur Einsetzung der Vokale als getrennter Laute kommen müssen.

⟨Und ebensowenig schien mir der Schluß, das Alphabet müsse außerhalb Kanaans, in Ägypten, erfunden worden sein, zwingend.

Stellen wir uns aber darin für einen Augenblick auf Sethe's Standpunkt, so bleibt der Schluß auf die Hyksos schon deshalb bedenklich, weil zwischen der Erfindung und dem Auftreten des ersten Beleges ungefähr ein halbes Jahrtausend verflossen sein müßte. Das Alphabet müßte während dieser ganzen Periode sich allmählich als spezielle Schrift für die im Lande gesprochene kanaanäische Sprache ausgebreitet haben, „während im amtlichen, besonders im auswärtigen Verkehr babylonische Schrift und Sprache gebraucht wurden“, und erst „mit dem Zurücktreten des babylonischen Einflusses (gegen

---

1) Zimmern, *ZDMG.* 50, 667 ff. 2) Sethe S. 147.

3) Lidzbarski, *Ephemeris* I, 135; Evans, *Scripta Minoa* I, 83; Sethe 147. — Ob etwa irgendwie eine Einwirkung des Tierkreises oder der Mondstationen vorliegt, lasse ich dahingestellt. Daß Tierkreis und Mondstationen (Weidner, *OLZ.* 16 [1913], Sp. 151 b) jetzt für die Zeit vor Erfindung des Alphabets nachgewiesen sind, also eine chronologische Unmöglichkeit nicht mehr obwaltet, mag immerhin erwähnt werden.

das Jahr 1000), etwa gleichzeitig mit der Entstehung des israelitischen Königtums", wäre die phönizische Schrift dann auch öffentlich aufgetreten.

Daß aber eine solche Erfindung ein halbes Jahrtausend lang bestanden haben sollte, ohne irgendwelche Wirkung zu hinterlassen, 5 hatte m. E. wenig Wahrscheinlichkeit für sich [1]).

Wir können nun aber zunächst von Sethe's Standpunkt aus zu einem Termin gelangen, der diesen Zwischenraum ganz wesentlich verkürzt.

Sethe selbst verwies auf die Israeliten, „die nach ihrer Stamm- 10 sage vor ihrer Einwanderung in Palästina in Ägypten, im Lande Gosen, am Ostrande des Nildeltas, gewohnt haben sollen".

„Die Einwanderung in Palästina setzt man", — so Sethe — „jetzt in das 14./13. Jahrhundert v. Chr. Wenn man das tut, so muß man für den Übertritt der Vorväter der Israeliten nach Ägypten 15 nach einem wesentlich früheren Zeitpunkt suchen und kommt dann zu der Anschauung, daß der sagenhafte, in seinem Kern aber unzweifelhaft historische Aufenthalt der Israeliten in Ägypten nicht nur seinen historisch wohl beglaubigten Vorläufer in der ‚Hyksos'-invasion gehabt habe, sondern auch, daß Josephus jenen Aufenthalt 20 der Kinder Israel ‚vielleicht mit mehr Recht als man jetzt noch denkt', mit der ‚Hyksos'invasion zusammengebracht habe".

Der Ansatz der Einwanderung in Palästina im 14./13. Jahrhundert beruht auf der Gleichsetzung der in den Briefen von Tell-el-Amarna unter Amenophis III. (ca. 1415—1380) und IV. erschei- 25 nenden Ḫabiri mit den Hebräern. Diese Gleichung ist zweifellos richtig. Falsch aber ist die Identifikation dieser Hebräer mit den Israeliten. Vielmehr handelt es sich hier um die Hebräer im weiteren Sinne, „unter denen sich zuerst als Volksgebilde Lot und Isaak

---

1) Übrigens sind auch die Hyksos von babylonischen Einflüssen schwerlich ganz freigeblieben. Manetho's Nachricht, daß Salitis, der erste König der Hyksos, die östlichen Gebiete aus Furcht vor den Assyrern gesichert habe, erhält einen guten Sinn, wenn man bedenkt, daß seit der Zeit der Logographen für Babylonien und dessen Bewohner der Name Assyrien eintritt, weil unter Darius die beiden Gebiete eine Satrapie bildeten, die den Namen Assyrien führte, während Babylon deren Hauptstadt war, worauf ich wiederholt hingewiesen habe (*Wochenschrift f. klass. Phil.* 1900, S. 162 Anm. 6; *Klio* I [1901], 270 ff.). Der Titel *ḥḳ' ḫ's.wt* (*ḥqa' ḫasut*) „Herrscher der (‚Fremd'- oder ‚Wüsten'- oder ‚Gebirgs'-) Länder", den die Herrscher dieser Eindringlinge neben den alten ägyptischen Königstiteln führen, ist meines Erachtens eine direkte Nachbildung des uralten Titels sum. *lugal kurkurra* = akkad. *šar mâtâti* „König der Länder", den die babylonischen Kassitenkönige, die (s. meine *Zwei Hauptprobleme*, S. 104, Anm. 3 und was dort zitiert) ihre Herrschaft speziell auf Nippur, die Verehrungsstätte des Enlil, des „Herrn der Länder" stützten. Es ist eine Streitansage der Hyksos gegen die Babylonier, deren Gebiet sie ja anscheinend bis nach Bagdad hin sich unterworfen haben. Näheres andernorts. Griffith, W. M. Müller und Sethe (*ÄZ.* 47, 84 f. und *Urspr. d. Alphabets* S. 137 Anm. 1) betrachten den Namen der Hyksos wohl mit Recht als eine Verderbnis dieses Titels, was Ed. Meyer (*GA.* I³ 2, § 303, Anm. S. 314 f.) bezweifelt.

trennten. Innerhalb Lots gelangte dann ein Teil früher zu seßhafter Geschlossenheit als der andere; Moab, sonderte sich von Ammon, dem weniger begünstigten Reste, welcher in näherer Verbindung mit der Wüste und dem Wüstenleben blieb. Ähnlich war in Isaak das Verhältnis von Edom und Israel. Nachdem Edom sich konsolidiert hatte, blieb noch ein unverbrauchter Rest zurück wie ein lockerer Schweif an einem festen Körper . . . Das war Israel im embryonischen Zustande"[1]). Die in den el-Amarna-Briefen genannten Ḫabiri waren also diese Hebräer im weiteren Sinne, von denen sich dann die Moabiter, Ammoniter und Edomiter absonderten, während die nachmaligen Israeliten um diese Zeit unter Amenophis IV. nach Ägypten übertraten[2]).

Von dieser Gleichsetzung der Ḫabiri mit den Hebräern im weiteren Sinne (im Unterschiede zu den Israeliten) sagt Gunkel[3]) in seiner Besprechung meines „Israel" (S. 35 ff.) mit Recht, daß ich sie seinerzeit als erster behauptet habe[4]) und daß sie jetzt ziemlich allgemein anerkannt ist. —

Ich habe ferner gezeigt[5]), daß die Erwähnung des Stammes Israel auf der Siegesstele Merneptahs keineswegs zu dem Schlusse zwingt, es sei der „Stamm" Israel damals schon in Palästina anwesend gewesen, daß sie vielmehr sehr wohl zu der alttestamentlichen Auffassung paßt, die in Merneptah (regierte von ca.-1234 ab) den Pharao des Exodus, wie in seinem Vater Ramses II. den der Bedrückung, erblickt. Wenn wir — immer von Sethe's Grundanschauung aus — einem kanaanäischen Volksstamm, der zeitweilig in Ägypten lebte, die Erfindung des phönizischen Alphabets zuschreiben wollen, so brauchen wir also nicht bis in den Beginn des 16. Jahrhunderts oder noch weiter zurückzugehen, sondern können die Wende des 13. und 12. Jahrhunderts als den Zeitpunkt betrachten, an dem die Israeliten diese Erfindung aus Ägypten mit sich nahmen, um ihr später bei ihrer Einwanderung in Kanaan zu allmähliger Ausbreitung zu verhelfen.

Und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr sich, von Sethe's Anschauung aus, gerade die zweifellos historische, wenn auch von Sagen umrankte[6]) Gestalt des Moses, der mit der ägyptischen Priesterschaft in näherer Fühlung stand, oder eine Persönlichkeit aus seiner Umgebung für den Urheber dieser Erfindung geeignet haben würde.

---

1) Wellhausen, *Israel. u. jüd. Geschichte*[4] S. 10, 12 ff. — Lehmann-Haupt, *Israel* S. 29 f.

2) Darüber liegt m. E. eine urkundliche Nachricht vor in dem Bericht nebst Darstellung über die Aufnahme von Asiaten unter Amenophis IV. durch Haremheb als Oberfeldherrn, Breasted *Anc. Records* III, 626 ff.; Ranke bei Greßmann S. 249 S. dazu *Klio* IX (1909), S. 260.

3) *Klio* XIV (1914), S. 262.

4) Diese *Zeitschrift* Bd. 50 (1896, S. 326). Vgl. Böhl, *Kanaanäer und Hebräer*.

5) *Israel* S. 36 ff., 292 f.

6) *Israel* S. 55 ff.

Aber wie schon angedeutet, Sethe's Grundanschauung erregte mir Bedenken, und auch der dergestalt wesentlich eingeschränkte Zwischenraum zwischen der Erfindung und ihrer ersten erweislichen Verwendung erschien mir noch erheblich zu groß.

Es ist ja eine neuerdings besonders von Ed. Meyer wiederholt betonte Erscheinung, daß grundlegende Neuerungen auf kulturellem Gebiete in überraschend kurzer Zeit einesteils zu verhältnismäßiger Vollkommenheit gelangen, andererseits eine weite Verbreitung und Verwendung finden. So würde auch diejenige Auffassung am meisten befriedigen, die die Erfindung des phönizischen Alphabets seinem ersten belegtem Auftreten nicht allzulange vorausgehen ließe. Freilich wird man ihm „bei seinem ersten Auftreten in Inschriften ein gewisses Alter im Gebrauch" zugestehen müssen[1], aber aus dem angeführten Grunde wird man dieses Alter schwerlich gleich auf mehrere Jahrhunderte zu bemessen brauchen.>

Sethe hat auch diese Möglichkeit in Betracht gezogen, aber dagegen eingewendet, daß in diesem Falle unmittelbar vor dem wirklichen inschriftlichem Auftreten der phönizischen Buchstabenschrift und ihrer Rezeption durch die Griechen, sie wohl oder übel in der Keilschrift ihre Vorgängerin gehabt haben müsse und sich deren vorbildlichem Einflusse kaum habe entziehen können, wenn man nicht eine schriftlose Übergangszeit, in der die Keilschrift völlig in Vergessenheit geraten sein müßte, für die kanaanäischen Länder annehmen will.

Dieser Einwand ist großenteils schon oben (S. 70) widerlegt worden, insofern eine Bekanntschaft mit der Keilschrift keineswegs zur Ausbildung besonderer Vokalzeichen zu führen brauchte.

<Für die Zuweisung der Erfindung in die Zeit um 1100 sprach aber folgende Erwägung.

Tatsächlich war um diese Zeit in Palästina sowohl der ägyptische wie der babylonische Einfluß auf einem Tiefstande angekommen, wenn nicht völlig geschwunden. Das Verhalten Zakar Ba'als, des Fürsten von Byblos, gegenüber Wen-Amon, zeigt mit verblüffender Deutlichkeit, wie unter den späteren Ramessiden jeder entfernte politische Herrschaftsanspruch Ägyptens auf das Schnödeste abgelehnt wird[2].

Zeitgenossen Ramses XI. und Wen-Amons waren nach der Liste der Edomiterkönige[3] Hadad I. (Regierungsbeginn um 1122) und Gideon (um 1120—1080)[4]. Der Beginn der Eroberung Kanaans durch die Israeliten wird in die Mitte oder kurz vor der Mitte des 12. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen sein[4].

Dadurch, daß die Einwanderung in Kanaan erfolgte, als die ägyptische Herrschaft über Palästina bereits ihr Ende erreicht hatte,

1) Lenormant, *L'alphabet Phénicien* I, 130; Hirschfeld, *Recent Theories of the Origin of the Alphabet* JRAS. 1911, 963 ff.; Sethe S. 97 (vgl. S. 96 und Anm. 1).

2) *Israel* S. 48 ff. 3) Ebd. S. 82 f. 4) Ebd. S. 50 f.

erklärt es sich vollkommen, daß im ganzen Alten Testament keine Erinnerung an ein einstiges ägyptisches Regiment in Palästina erkennbar ist[1]).

Gerade in dieser Periode fehlte es aber auch am Euphrat und 5 Tigris an einer einheitlichen und festgefügten Regierung, die die den Ägyptern entgleitenden Zügel der Herrschaft hätte aufnehmen können. Und so waren seit etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts gerade die für eine selbständige staatliche Entwickelung Palästinas unerläßlichen Bedingungen gegeben — der gleichzeitige Niedergang 10 der beiden führenden Großmächte am Nil und im Zweistromland[2]). In einer Zeit, da Palästina von den Ägyptern sich selbst überlassen war, setzten sich, wie die dem kretisch-mykenischem Völker- und Kulturkreise angehörigen Philister und Phönizier, so die hebräischen Israeliten vom nördlichen Moab her in Kanaan fest, und die Ent-15 wickelung der philistäischen Fünf-Städte, wie die Israels unter den Richtern und zum Königreich, wurde durch die beiderseitige Schwäche der Staatswesen am Nil und im Zweistromlande bedingt.

Was von der politischen Entwicklung gilt, kann aber auch in gewissem Maße für die kulturellen Errungenschaften in Betracht 20 kommen. Das kulturelle Übergewicht Ägyptens und Babyloniens machte sich weniger fühlbar. Das Bedürfnis eigener Aufzeichnungen und einer dafür geeigneten Schrift regte sich. Die kanaanäischen Lande waren sich selbst überlassen, zeitlich und örtlich war ein genügender Abstand von der einstmaligen unmittelbaren Einwirkung 25 und Verwendung wie der ägyptischen so der babylonischen Kultur vorhanden. Zu internationaler und offizieller Korrespondenz, für die die Keilschrift notwendig gewesen wäre, war wenig Anlaß mehr vorhanden. Daß andererseits die nachbarlichen Beziehungen zu Ägypten nie völlig aufgegeben wurden, lehrt das Beispiel Wen-30 Amons und zeigen in etwas späterer Zeit die Verschwägerung Hadads[3]) von Edom, Salomos[4]) und Jerobeams[5]) mit ägyptischen Königen. Der erstgenannte und der letztere hatten als Flüchtlinge am ägyptischen Hofe gelebt. Ägypten war die gegebene Zuflucht für Gegner der in Palästina herrschenden Zustände, und daß die 35 Pharaonen diese Flüchtlinge an sich zu halten suchten, war durchaus verständlich.

So nahm ich an, daß das phönizische Alphabet nicht allzulange vor 1100—1000 v. Chr. in Palästina entstanden sei. Der Erfinder wäre mit der ägyptischen Schrift und ihren Prinzipien näher bekannt 40 gewesen, durch die er zur Ausbildung einer von links nach rechts laufenden konsonantischen Lautschrift geführt wurde. Er kann sehr wohl auch die Keilschrift und ihre Eigentümlichkeiten gekannt haben, ohne daß er deshalb zur Darstellung der Vokale als gesonderter Einheit geführt zu werden brauchte, während er möglicherweise für

1) *Israel* S. 52. 2) Ebd. S. 3. 3) Ebd. S. 65.
4) Ebd. S. 66. 5) Ebd. S. 68 f.

die Reihenfolge der Buchstaben von der babylonisch-assyrischen Zeichenordnung eklektisch Gebrauch machte.

Damit wären wir der mißlichen Notwendigkeit überhoben gewesen, dem Alphabet vor seinem ersten belegbaren Auftreten für die Dauer von einem halben Jahrtausend nur ein Leben völlig im Verborgenen 5 zuschreiben zu müssen. Es wäre erfunden worden, kurz ehe es „mit dem Zurücktreten des babylonischen Einflusses (gegen das Jahr 1000) etwa gleichzeitig mit der Entstehung des israelitischen Königtums auch öffentlich in den Inschriften hervortritt" (Sethe S. 138). Und ebenso wird die Annahme, es sei das Alphabet direkt 10 auf ägyptischem Boden entstanden, entbehrlich. Gegen sie spricht neben anderen Bedenken die Erwägung, daß neue Entwickelungen sich immer leichter in einem gewissen Abstand von den Zuständen, über die sie hinausführen, vollziehen: die in Ägypten lebenden Kanaanäer, so sollte man denken, würden aus Ägypten weit eher 15 die Bekanntschaft mit der ägyptischen Kurzschrift, dem Hieratischen, denn eine Neuerfindung mitgebracht haben, die — in den äußeren Formen von der ägyptischen Schrift völlig unabhängig —, dem inneren Prinzip nach eine starke Integration bedeutet hätte.

Ägypten hat auch das Schreibmaterial geliefert: Wenn Wen- 20 Ammon für die Zedern, die er in Byblos zu besorgen hat, unter anderem 500 Rollen Papyrus liefert (vgl. ob. S. 52), so sehen wir, daß Byblos bereits in jener Zeit für die Geschichte des Buches, das ihm seinen Namen verdanken sollte[2]), bedeutungsvoll zu werden begann[3]). Daß damals schon das Alphabet erfunden und in Ge- 25 brauch gewesen sei, möchte man annehmen, ohne es beweisen zu können. Gerade in einer der phönizischen Hafenstädte, die mit Ägypten in dauerndem Verkehr standen, — Byblos steht unter ihnen mit in der vordersten Linie —, werden ja die für den Erfinder und die Erfindung unerläßlichen Vorbedingungen in hervorragendem 30 Maße vorhanden gewesen sein.

Es erschien keineswegs ausgeschlossen — wenn natürlich auch keineswegs sicher —, daß gerade die Phönizier, die nachmals das Alphabet zu den Griechen brachten, auch diejenigen waren, die seine Grundprinzipien den Ägyptern abgelauscht und seine Gestaltung 35 vollzogen hatten, wie es die Tradition des Altertums will.>

IV.

[Die große prinzipielle Bedeutung der beiden amerikanischen Fälle von Schrifterfindung tritt nun in ein neues helleres Licht durch die von F l i n d e r s P e t r i e entdeckte, mit höchster Wahr- 40

1) Daß Scheschonk bei seinem Zuge gegen Rehabeam dem Nordreiche zu Hilfe gekommen ist, habe ich *Israel* S. 70 ff. gezeigt: u. a. hat mir darin Gunkel beigestimmt (*Klio* XIV, S. 262).

2) Sethe S. 142.

3) Vgl. bereits *Israel* S. 76, oben S. 52.

scheinlichkeit[1]) in die Hyksoszeit zurückgehende Sinai-Schrift, in ihrer Deutung durch Gardiner, wie sie uns Sethe vermittelt. Denn ihr Erfinder hat die Zeichen des Alphabets den ägyptischen Hieroglyphenbildern ohne jede Rücksicht auf deren lautliche Bewertung im Ägyptischen entnommen und hat sie akrophonisch nach ihrer semitischen Bezeichnung verwertet — בעלת „Herrin" wird ausgedrückt durch die Bildzeichen Haus (äg. *prj* und *h.t*) = späterem *Beth*, Auge = *'Ajin*, Strick = *Labad*?, Kreuz = *Tâw* —, ist also ähnlich wie nachmals Sikwâyî verfahren, der für seine Silben-Schrift z. T. lateinische Buchstaben, unbekümmert um deren Lautwert verwandte, und er schrieb bald links-, bald rechtsläufig, wie der Erfinder der Aymara-Hieroglyphenschrift bustrophedon. Beides befremdlich für diejenigen, denen die amerikanischen Schrifterfindungen unbekannt blieben. Sethe ging bisher von der Voraussetzung aus, daß bei der Übernahme die Zeichen mit dem Lautwerte, der ihnen ursprünglich zukam, übernommen sein müßten. „An die Möglichkeit einer rein äußerlichen Zeichenentlehnung aus dem Kreise der nichtalphabetischen (ägyptischen) Zeichen vermochte ich gerade wegen der inneren Abhängigkeit der semitischen Buchstabenschrift von den ägyptischen Lautzeichen (Buchstaben) nicht zu denken. Eine solche Entlehnung hätte ja auch aus jeder andern Schrift, die noch keine Zeichen für einzelne Laute besaß, erfolgen können"[2]). —

Sethe bemerkt ferner (S. 462):

„Die Freiheit im Wechsel der Schriftrichtung wird bei der altsemitischen Schrift, die uns jetzt durch die Denkmäler vom Sinai bekannt geworden ist, wie bei den Ägyptern nur auf die Denkmäler beschränkt gewesen sein. Als Schreibschrift, die sich der Papyrus, der Tierhaut oder des Ostrakons und der Tinte bediente, wird dieselbe Schrift dagegen, ebenso wie das Hieratische und später das Demotische Ägyptens nur in einer Richtung geschrieben worden sein, von rechts nach links in wagerechten Zeilen. Die spätere phönizische Schrift, wie sie uns auf den Denkmälern des 10./9. Jahrhunderts v. Chr. mit allen Anzeichen einer abgenutzten Schreibschrift entgegentritt, wird aber naturgemäß auf diese wirkliche gebrauchte, linksläufig geschriebene Schrift zurückgehen." Der Schluß wird richtig sein, aber daß die Beschränkung des Wechsels in der Schriftrichtung auf die Denkmäler theoretisch unzutreffend ist, lehrt das Beispiel des auf Tierhaut bustrophedon schreibenden Erfinders der Aymara-Schrift.

In diesem Lichte betrachtet erscheint auch die Parallele zur Entstehung der beiden „meroitischen Schriftsysteme", auf die Sethe (*Sinai-Schrift*, S. 467 ff.) hinweist, minder überraschend, wenn auch äußerst lehrreich, sowohl was die Bildung und Entlehnung der Schrift-

---

1) Sethe, *Sinai-Schrift* S. 465 ff.

2) Ebenda S. 456.

zeichen angeht wie hinsichtlich der Schriftrichtung. Wir sind nun in der Lage analoge Vorgänge aus der Hyksoszeit, der römischen Kaiserzeit und aus dem 19. Jahrhundert zu vergleichen.

Außer den genannten Punkten nenne ich als einer Erörterung im Lichte besonders von Sikwâyi's Beispiel bedürftig noch folgende Fragen.

Ist die Sinai-Schrift als der Anfang des semitischen Alphabets oder als ein Versuch zu betrachten, der in der späteren semitischen Schrift seine direkte Fortführung gefunden hat (Sethe S. 449 f.)? Und wann ist dann die letztere geschaffen worden? Kommen etwa dafür die von mir S. 66 ff. angestellten Erwägungen in Betracht?

Ist es ferner prinzipiell geboten, möglichst viele der semitischen Buchstabenzeichen aus den sinaitischen Formen herzuleiten oder hat man an eine Verbindung von Entlehnung und freier Erfindung der äußeren Formen wie bei Sikwâyi zu denken?[1])

Auch auf das Verhältnis des nordsemitischen zum südsemitischen Alphabet und beider zur Sinai-Schrift[2]) sowie auf einige Punkte in der Herleitung des griechischen aus dem nordsemitischen Alphabet wird sich die Erörterung zu erstrecken haben[3]).]

---

1) Vgl. Sethe, *Sinai-Schrift* S. 444 ff., 456, 459 f.

2) Ebenda S. 457 ff.

3) Bei alledem wird auch auf die inzwischen erschienene Schrift von H. Bauer, *Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets* Bezug zu nehmen sein. (Zusatz vom Dezember 1918.)

(Wird fortgesetzt.)

Al-Farazdaḳ's Lieder auf die Muhallabiten[1].

Eine Nachlese.

Von

P. Schwarz.

Ferazdaḳ's Lieder waren dem Verfasser der vorliegenden Untersuchung ein wichtiges Mittel für die Bearbeitung und Beurteilung der Lieder des ʿUmar ibn abī rebīʿa. Beim Erscheinen der Arbeit über die Muhallabiten-Lieder Ferazdaḳ's ergab ein flüchtiger Einblick, daß dort wesentliche Punkte anders aufgefaßt wurden. Ich war geneigt dem Kenner des ganzen Dīwāns das tiefere Verständnis des Dichters zuzuerkennen, hatte aber den Wunsch, den dann bei mir vorauszusetzenden Fehlerquellen näher auf den Grund zu gehen. Allmählich erstreckte sich die Nachprüfung auf den ganzen Umfang der Arbeit. Erschwerend wirkte die Anführung der aus Boucher's Ausgabe genommenen Stellen nach Zahl des Gedichtes und Verses, obwohl Boucher[2]) im Text nur Seitenzählung hat; so mußte der Beginn des Gedichtes erst mit Hilfe der Übersetzung festgestellt werden. Weitere Gründe für die Verzögerung ergeben sich unausgesprochen aus dem Gesamtergebnis der Nachprüfung. Die Zusammenstellung ausgewählter Verbesserungsvorschläge würde ein eindruckvolleres Bild ergeben, für das Verständnis des Dichters bringt es jedoch größeren Nutzen, wenn auch die Kleinarbeit berücksichtigt wird.

S. 595 (I, 1 = B. 85, 9). Die Beziehung der Präposition مِنْ hier und in den folgenden Versen dürfte etwas anders zu fassen sein. In وَجَدْنا الأَزْدَ مِنْ بَصَلٍ وَثُومِ liegt مِنْ des Teiles vor: „nach unserer Erfahrung bestehen die Azd aus Zwiebel und Knoblauch". Auch Ǧerīr macht den Azditen Zwiebelgenuß zum Vorwurf (Dīwān II, 17, 4). Wie unangenehm dem Araber noch in der späteren Zeit der Zwiebelgeruch war, zeigt Ibn Ḥauḳal in seinem Urteil über den starken Verbrauch der Pflanze in Palermo (B. G. A. II, 86, 21). Den

1) Vgl. ZDMG. 59, 595 ff.; 60, 1 ff.

2) Im folgenden mit B. bezeichnet.

Genuß des Knoblauchs tadelt Ferazdaḳ auch bei den Sa'd (B. 11, 14). Bei Buḫārī wird Muḥammed ein Ausspruch zugeschrieben, der Leuten, die Knoblauch gegessen haben, das Betreten der Moschee untersagt (III, 187, 17)[1]. Zwiebel scheint da beliebt gewesen zu sein, wo Fische als Nahrung dienten, Knoblauch da, wo man Dattelwein trank.

Der zweite Halbvers: وَأَدْنَى ٱلنَّاسِ مِنْ دَنَسٍ وَعَارِ wird ein مِنْ des Ausgangspunktes im Sinne der Begründung enthalten: „und sind die niedrigsten Menschen infolge von Schmutz und Schmach".

Ein مِنْ des Ausgangspunktes liegt wahrscheinlich auch im zweiten Verse vor: يَنْضَحُ فِى لِحَاهُمْ * نَفِىُّ ٱلْمَاءِ مِنْ خَشَبٍ وَقَارِ „(Schiffer sind es,) in deren Bärte das Spritzwasser von Holz und Teer (des Schiffes) aus emporspritzt". Das Objekt, etwa „schmutzige Wasserteilchen" ist dann unterdrückt. Möglich wäre auch مِنْ partitiv zu fassen und darin das Objekt zu نَضَحَ zu sehen: „das Spritzwasser treibt Holz(-Fasern) und Teer in ihre Bärte". Ein intransitiver Gebrauch des Wortes نضح (H. übersetzt: „in deren Bärte s i c h e r g i e ß t der Gischt") ist nicht anzunehmen.

S. 596, Z. 1 l. الطّهور.

Vers 3 (B. 85, 11) dient مِنْ wiederum zur Begründung — für صَرُّوهَا —, nicht, wie in der Übersetzung geschieht, zur Einführung des Prädikates von كَانُوا. Die von Boucher gebotene Form أُدْر ist auffällig; zu erwarten wäre als Plural أُدُر zum Sg. أَدَرَة, während von أُدْرَة der Pl. إِدَار lauten würde. Um ein „Verdecken der männlichen Scham mit Palmblättern" handelt es sich nicht, man hat an die im Persischen Golf im Sommer auftretende schmerzhafte Dehnung des Scrotum zu denken, von der Ḳazwīnī und Odorico de Pordenone berichten[2]; die Palmblätter dienen als Suspensorium, vgl. auch Fer. S. 65, 13, wo das Binden der Testikeln neben dem Tragen kurzer Hosen erwähnt wird.

Zu S. 597: Die Verse 5, 6, 7, 15 (B. 85, 13. 14; 86, 1. 9) sind auch erhalten Aġ 19, 29, 3 ff.

---

1) Vgl. auch Nīsābūrī 1, 92, 38.

2) Ḳazwīnī 2, 161, 17 (Iran im M.-A. [II], S. 89) und Stübe, Zur Geschichte des Hafens von Hormuz: Xenia Nicolaitana, S. 191.

V. 6: Ḫārak ist die gegenüber Bender Rig gelegene Insel an der Küste Persiens[1]); daß es zu ʿOmān gehöre, hat der Erklärer wohl nur aus dem Zusammenhang geraten[2]). In den Worten يَقُودُ ٱلسَّاجَ بِٱلْمَرَسِ ٱلْمُغَارِ „er leitet das Teakholz(-Schiff) mit Hilfe der festgedrehten Seile" wird man im Hinblick auf den Vergleich mit dem Lenken des Pferdes besser nicht an „Segeltaue" denken, sondern an die Seile, die das Steuerruder bewegen, wie dies Muḳaddasī in den Nachrichten über die Schiffahrt des Roten Meeres schildert: „in der Hand des Steuermannes sind zwei Seile, die er nach rechts und links zieht"[3]).

Zu V. 7 Erläuterung: „Der Leibgurt (نِطَاق), ein ursprünglich persisches Kleidungsstück, war von den ʿUmān-Azditen übernommen worden". Dagegen ist einzuwenden, daß er bei den Arabern zu Ferazdaḳ's Zeit schon durchaus gebräuchlich war und sich durchaus nicht auf Azditen beschränkte. Schon nach Imruʾulḳais (ed. Ahlw. 48, 35) ist vorauszusetzen, daß die vornehme Frau, sobald sie sorgfältig gekleidet war, den Gürtel trug (نطق VIII). Der Ausdruck begegnet im gleichen Zusammenhange wieder bei ʿUmar ibn abī rebīʿa (197, 16). Daß es sich dabei nicht nur um eine literarische Übernahme handelt, zeigen andere Stellen bei ihm (13, 11 und 282, 5), aus denen sich auch ergibt, daß der „Gurt", wenigstens auf der Rückseite, Teile unterhalb der Taille bedeckte. Für den Gebrauch des *niṭāḳ* bei den Ḳuraiš in früherer Zeit spricht der Beiname der Tochter des Abū Bekr, Asmāʾ, die ذَاتُ ٱلنِّطَاقَيْنِ genannt wurde, worauf schon Dozy hinweist[4]). Bei den Huḏail bezeugt den Gebrauch der vor Muḥammed's Zeit lebende Abū Kabīr (Ḥam. B. 1, 43, 18), bei den Hawāzin wahrscheinlich der im ersten Jahrh. d. H. lebende Ḥumaid [ibn Ṯaur] (TA. 10, 16, 9). Dafür, daß der Gurt von den Persern übernommen sei, kenne ich keinen zwingenden Beweis. Nicht der Gurt an sich gehört bei den Arabern zur persischen Tracht, sondern nur als Bestandteil der Männerkleidung; zu der Imruʾulḳais-Stelle (40, 31) gibt die Prosa eine Bestätigung: bei Ibn Wāḍiḥ (Hist. 2, 162, 14) wird erzählt, wie einem persischen Anführer der Gurt abgenommen wird, und als Geldkatzen dienen Gurte in der Umaijadenzeit im Zweistromland nach einer Erzählung der Aġānī (4, 157, 7). So ist vielleicht auch der Gurt des Weinverkäufers bei Aswad ibn Jaʿfur (Mufaḍḍ. 37, 22) gemeint[5]).

---

1) Vgl. Ibn Ḫordāḏbih 61, 15 (Iran [II] S. 85).

2) Ebenso sucht Ibn Ḫillikān (C 1, 635, 3 v. u.) das in Südpersien gelegene Ǧannāba in Baḥrain.

3) Muḳ. 12, 4.

4) Vêtements 420.

5) Zu vergleichen ist Matth. 10, 9.

دَلِيلَى muß hier äußerer Plural sein, der Hinweis auf die LA. 13, 264 gegebene Form mit der gleichen Konsonantenfolge ist durchaus abzulehnen, sie ist dort deutlich als دِلِّيلَى gekennzeichnet, im Verse des Ferazdaḳ verbietet das Metrum die Länge der ersten Silbe.

Die Unterscheidung zwischen لُجَّة und غَمْر ist nicht zutreffend, غَمْر bezeichnet ebenfalls die Tiefe, nicht die Weite der Flut.

Zu S. 598 V. 8: يُنْبِي بِالرِّيَاحِ وَمَا أَتَتْهُ kann nicht bedeuten: „er verkündet die Winde und was sie bringen“, وما führt einen Zustandssatz ein: „er gibt Nachricht über die Böen, noch ehe sie an ihn gelangt sind“, damit die Steuerung rechtzeitig gewendet werden kann. Eine vierte Form آتَتْهُ ist durch das Metrum ausgeschlossen.

Der Vergleich des auf dem Maste Ausschau haltenden Seemanns mit dem Euterschutz des Milchkamels ist durchaus nicht „schwer verständlich“, ob man nun die einfachere Form, die Querhölzer am Euter durch einen Faden befestigte und so das Junge vom Saugen abhielt, berücksichtigt, oder die andere Form, die im Umwickeln eines Zeugstückes um das Euter bestand. Im ersteren Falle wird die Rae des Schiffes mit dem Querholz des Euterschutzes, der *taudija*, verglichen, Arme und Beine des Schiffers, die diesseit und jenseit der Rae herabhängen, den vier Euterzitzen, während der Rumpf mit dem Leibgurt dem vom Faden umschlossenen eigentlichen Euter entspricht. Denkt man dagegen an die Umwicklung der Euterzitzen mit einem Zeugstück, so empfiehlt es sich, an einen Mastkorb zu denken, wie Boucher es tut. Dann ist der Vergleich allgemein gehalten: der Schiffer (im Mastkorb) gleicht dem (von einem) Euterschutz (umgebenen Kameleuter). „Anhaltspunkte dafür, daß man damals schon Mastkörbe gehabt habe“ lassen sich aus Ferazdaḳ's Zeit m. W. allerdings nicht mit voller Sicherheit geben. Den ältesten Beleg für den Mastkorb dürfte Muḳaddasī bieten [1]) und zwischen ihm und Ferazdaḳ liegen nahezu drei Jahrhunderte. Indessen trägt der Mastkorb bei Muḳaddasī wahrscheinlich eine aus dem Persischen stammende Benennung, جخوار, von de Goeje zu pers. تَاخْواره gestellt; außerdem erwähnt er ihn bei der Schiffahrt im Roten Meere. Es ist also wahrscheinlich, daß nicht nur der Name, sondern auch die Sache von den Persern zu den Arabern kam und die Verwendung im Persischen Golf der im Roten Meere

---

1) S. 12, 3.

zeitlich voranging. Endlich dient der Mastkorb nach Muḳaddasī's Schilderung nicht etwa als Ausguck für einen Schiffsjungen, sondern der Kapitän sitzt dort und erteilt von da die Befehle zur Stellung des Steuerruders. Es ist nicht anzunehmen, daß der Kapitän den 5 verantwortungsvollen Dienst in einer auf die Dauer ermattenden Umklammerung der Rae versehen hat.

V. 9: أَبِى صُفَارِ gibt schon Boucher, der es auch als poetische Umformung des gewöhnlichen أَبو صُفْرَةَ ansieht; nun ist Ṣufra der Name einer Frau (der Mann ist nach seiner Tochter benannt), also 10 ist statt der wenig wahrscheinlichen Form *fuʿāl* für ein weibliches Wesen wahrscheinlich die übliche Femininbildung *faʿāli* zu setzen, also أَبِى صَفَارِ zu lesen.

Zu dem Ġāf-Baume vgl. L. Hirsch, Reisen in Südarabien, S. 120, wonach er zur Gattung der Mimosen gehört, kurze, gefiederte und 15 nur wenig Schatten bietende Blätter hat und eine ziemliche Höhe bei kräftiger Stammbildung erreichen kann (Gegend im NO. von Maḳalla).

Zu S. 600, V. 13: ʿAntara 10, 2 ist nicht von der „Leiche eines erschlagenen Stammesgenossen“ die Rede, sondern von einem 20 Verwundeten, den die anderen umgeben. Das zeigt nicht nur die Einleitung bei Ahlwardt S. 214 zu Gedicht 10, sondern auch im Gedicht selbst V. 4: „wenn er gesundet“.

V. 14: Das aus Boucher's Ausgabe übernommene تُدِينُ dürfte in تَدِينُ zu ändern sein, in der Bedeutung „religiös verehren“ ist 25 m. W. nur der erste Stamm belegt; die Verbindung mit dem Akkusativ der Gottheit bezeugt Ibn Doraid 84, 10. — Die مُشاهَدة bedeutet nicht „sich bekennen zu etwas“, sondern als Augenzeuge zugegen sein: „euer Vater hat nicht an den gottesdienstlichen Feiern von Ḥimjar und Nizār teilgenommen“. Noch in der späteren Sprache 30 ist die مُشاهَدة das „Gott schauen“ vgl. Nīsāb. 1, 70, 38.

V. 15: Die Änderung des von Boucher gebotenen يَسْجُدُونَ in لِكُلِّ بِكُلِّ نَارِ ist nicht notwendig.

S. 602 zu V. 3: Bekrī 535 l. 530.

S. 603 zu V. 5: لَئِيمِ الْمُرَكَّبِ ist nicht „von häßlicher Gestalt“

sondern von unedler H e r k u n f t[1]), es wird erklärt durch أَصْل und مَنْبِت, den Gegensatz bietet Aḥwaṣ (Aġ 4, 46, 16): خَيْرُ عَوْفٍ مُرَكَّبُ und im Mufaṣṣal wird angeführt (104, 12) كَرِيمُ ٱلْمُرَكَّبِ als Beispiel für die Verwendung des passiven Partizips der abgeleiteten Stämme als Ortsbezeichnung. — „Kām. 612“: l. 642. 5

V. 6 بَعْدَ ٱلْقُلُوسِ wird nur bedeuten: nachdem sie früher nur mit Tauen sich beschäftigt hatten (sind sie nunmehr zu Roß gestiegen); der Seemann zu Pferde ist für den Dichter eine außergewöhnliche Erscheinung.

S. 604, zu V. 8. Die Erläuterung: „ٱلْمُحَصَّب ist der Name 10 einer der drei Ǧamarāt (Steinhaufen) im Tale Minā, um die man bei Gelegenheit des Ḥaǧǧ einen Umlauf macht, indem man sie mit Kieselsteinen bewirft“ gibt zu Einwendungen Anlaß. Die Angaben über Muḥaṣṣab schwanken, zum Teil wird es als eigentliche geographische Benennung gefaßt: als eine Seitenschlucht der Talniede- 15 rung zwischen Mekka und Minā (LA 1, 309, 20) oder als Talniederung zwischen dem Berge Ḥaǧūn und Minā (Jāķūt C 7, 395, 5); daneben wird es dem Ḫaif (der Banū Kināna) gleichgesetzt in einer Erklärung zu einer Tradition des Zuhrī (Bekrī 330, 16; vgl. auch Jāķūt a. a. O.). Als uneigentliche geographische Bezeichnung ist es 20 „der Ort des Steinwerfens in Minā“ (Jāķ C 7, 395, 7; LA 1, 309, 20). Für diese Anwendungsweise sprechen im Dīwān des ʿUmar ibn abī rebīʿa die Stellen 51, 5 und 113, 1 f. Von der Beschränkung des Ausdruckes auf e i n e der drei Ǧamarāt ist meines Wissens nicht die Rede, ebensowenig von einem U m l a u f um die Ǧamarāt unter 25 den Gebräuchen des muslimischen Pilgerfestes. Man streitet darüber, ob man die Steine von oben oder von der Niederung her werfen soll (Buḫārī 1, 193, 3); ʿAbdallāh ibn Masʿūd stellte sich, dem Vorbilde Muḥammed's folgend, bei der großen Ǧamra so, daß er die Kaʿba zur Linken, Minā zur Rechten hatte (ebd. Z. 7; 10); es ist 30 die Rede vom „Stehenbleiben“ bei der ersten und zweiten Ǧamra (ebd. Z. 16 f.; 24 f.) und bei Wāķidī wird eine Tradition mitgeteilt, daß Muḥammed bei (der Ǧamrat) al-ʿAķaba die Steine auf seinem Kamel (sitzen bleibend) warf (Wellhausen 429). Von einem U m - w a n d e l n in islamischer Zeit ist nichts gesagt. 35

V. 9: سَفِين ist kollektiv. — „Huḏ. 9, 17“ l. 9, 7. — Die Angabe, ضَبَّة sei nach den Wörterbüchern auch bei „reparierten Schiffen“

---

[1]) Darum kann Ferazdaķ ed. Boucher 141, 11 sagen: ٱلْأَمَدَ سُنُوحُ مُرَكَّبٍ neben حَسَبًا . . . شِرَارُ.

belegt, ist nicht zutreffend. Allerdings bietet Lane unter ضبة „a piece of iron or brass or the like, with which a vessel is repaired". Daß er aber vessel nicht in der (selteneren) Bedeutung „Schiff" meint, zeigt er durch die Verweisung auf عَضَبٌ: dort ist von einem glass vessel die Rede, einem Glasgefäß, arabisch زُجاجة. Weiter ist seine Bemerkung zu ضبّ II zu vergleichen: vessel entspricht dort arabischem إناء, das eindeutig das Gefäß bezeichnet. Ebensowenig wird man رِتاجٌ مُضَبَّبٌ bei Imru'ulḳais als „verschlossene Pforte" deuten dürfen. Der Ausdruck findet sich Ausgabe Ahlwardt 4, 30 und bedeutet „(gleich dem) mit Eisen beschlagenen Tor" [1]), damit wird die Schulterblattgräte des Reittieres verglichen. Die Annahme, das Wort bedeute „verschließen" scheint durch Freytag veranlaßt zu sein; er übersetzt ضَبّة durch repagulum, in Wirklichkeit ist es in der älteren Sprache nur als Krampe, Beschlag zu belegen. Fällt damit der Begriff des Verschließens bei ضبّ, so erledigt sich auch das folgende Beispiel: Ferazdaḳ 491, 2 soll عَجوزٌ مُضَبَّبَةُ الأَسنانِ heißen: „ein altes Weib mit wohlverschlossenen Zähnen", was schon sachlich unwahrscheinlich ist. Muṭarrizī (bei Lane unter ضبّ II) kennt die Anwendung des Wortes auf eine künstliche Befestigung der Zähne durch Silberklammern. Muṭarrizī gehört freilich erst dem sechsten Jahrhundert d. H. an und so könnte man Bedenken tragen diese Deutung auf die Ferazdaḳ-Stelle zu übertragen; indessen nach Ibn Wāḍiḥ trug schon der dritte Chalife, 'Uṯmān, Goldklammern um die Zähne (Hist. II, 205, 15), offenbar um sie gegenüber dem als Alterserscheinung eintretenden Lockerwerden für das Kauen zu stützen. Der Dichter spricht also im Spott von einer „Alten mit ausgebessertem Gebiß".

S. 605, V. 10 wird das überlieferte خَوْبٌ ohne Not in جَوْبٌ geändert. Die angebliche Stütze für die Zusammenfassung von جِلْدٌ مُعَلَّبٌ als „ein zur 'Ulba geformtes Leder" kann nicht herangezogen werden, denn LA 2, 119, vl. Z. im Verse des Kumait ist die Vokalisation nicht in Ordnung, wie Metrum und Sinn zeigt.

---

1) So auch in Prosa Ibn Hordāḏbih 105, 1 بابٌ مُضَبَّبٌ بالحديد.

Festzuhalten ist, daß der Vers angeführt wird als Beleg für مُعَلِّب in der Bedeutung „Verfertiger von Ledergefäßen". Es ist zu lesen صَبُوحًا لَهُ ٱقْتَارَ ٱلْجُلُودَ ٱلْمُعَلِّبُ „einen Frühtrunk, für den kreisrund geschnitten hat Häute der Verfertiger von Ledergefäßen". Im Verse des Ferazdaḳ ist das überlieferte حَوْبٍ mit مُعَلِّبِ zu verknüpfen: „aus der Haut eines (männlichen) Kamels, das mit einem Brandmal gezeichnet war".

V. 11. ٱلْمُعَقَّبِ „in der Hoffnung auf Gewinn in die Ribāba zurückgesteckt" geht auf TA zurück, vgl. 1, 394, 38. Vergleicht man jedoch Lebīd 9, 39, wodurch diese Bedeutung gestützt werden soll, mit dem Verse desselben Dichters 19, 14, so verliert die Angabe des Wörterbuches viel an Wahrscheinlichkeit. An der zweiten Stelle heißt es vom Pfeil: أَحْوَذَهُ ٱلْقَانِصُ يَنْفِى عَنْ مَتْنِهِ ٱلْعَقَبَا „der Jäger erleichterte ihn durch Wegnahme der Sehne vom Pfeilschafte". So wird an der ersten Stelle der مَنِيحٍ مُعَقَّبٍ im Gegensatz dazu stehen und als „Pfeil, der mit der Sehne umwunden ist" zu deuten sein[1]). Wie ich nachträglich finde, ist diese Bedeutung ausdrücklich angegeben in Baṭaljūsī's Kommentar zu ʿAlḳama 13, 54, vgl. Socin's Ausgabe S. 32 (zu V. 56). — Daß *maniḥ* Ṭarafa 8, 3 einen „Spielpfeil, der n i c h t gewinnt" bezeichne, ist durch Huber's Auffassung der Stelle (Meisir S. 2) veranlaßt, läßt sich aber nicht aufrecht erhalten: رَفَعُوا ٱلْمَنِيحَ bedeutet nur: sie holen den Spielpfeil hervor, d. h. sie wenden sich zum Maisir-Spiel. Huber's Auffassung ist veranlaßt durch Verkennung der Gegensätze in يُقِيمُهُ und يُحَبِّسُهُ, andererseits يَسْرَةٌ und عُسْرَةٌ, wobei يَسْرَةٌ, wenn es nicht mit Šingīṭī in يُسْرَةٌ zu ändern ist, jedenfalls in dessen Bedeutung, also nicht persönlich, zu fassen ist.

V. 12. مُظَلَّةٌ übernommen aus Boucher (31, 4) ist wahrscheinlich von diesem verlesen aus مِظَلَّةٌ, der gewöhnlichen Form des Wortes, neben der nur noch مَظَلَّةٌ bezeugt wird. — أَسْقُبٌ sind nicht „Zeltpflöcke", sondern das Zeltdach tragende Stützen, Zelt-

1) Vgl. auch Huḏail 29, 2.

stangen, TA 1. 299, 30 wird سَقْب durch عَمود umschrieben. Immerhin bleibt die Bedeutung „großes Zelt aus Ziegenhaaren“ für مِظَلَّة an unserer Stelle zweifelhaft; daß eine Dienerin ein solches auf einigen Zeltstangen errichten könnte, ist nicht anzunehmen. Das Wort wird hier einfach „Schutzdach“ bedeuten, der Dichter Ṭirimmāḥ gebraucht es sogar vom Gewebe einer Spinne (ʿAskarī, Ṣināʿatain 284, 4).

S. 607, V. 14. Die aus der Verbindung سَيْلِ مِذْنَب abgeleitete Annahme, Ferazdaḳ wolle „spöttisch“ sagen: „die Azditin ist zu furchtsam und erblickt in jedem Bächlein einen gefährlichen Strom“ verkennt den Zusammenhang. Das genaue Gegenstück zu der Stelle bietet Ferazdaḳ S. 151, 8 von Zelten: يَنَالُهَا بَحَيْثُ انْتَهَى سَيْلُ التِّلَاعِ الدَّوَافِعِ. Dazu ist zu vergleichen Ǧauharī's Angabe, تَلْعَة sei am oberen Teile des Berges, مِذْنَب dagegen am unteren Teile des Berges; jenes würde also flache Wasserrinnsale an der Berglehne, dieses stärker eingeschnittene Wasserläufe am Fuße des Berges bedeuten. Wenn „der Gießbach der (das Wasser gleichsam) vorwärts jagenden Berghalden da, wo er zum Ziele gelangt, die Zelte erreicht“, so ist dies am Fuße des Berges, er wird dort zum سَيْلِ مِذْنَب, der in tiefer eingeschnittener Rinne die gesammelten Wassermassen dahinwälzt und damit wirklich Verderben bringen kann.

V. 15: Daß وَطْب kein „Melkeimer“, also ein Gefäß mit weitem Einguß sein kann, ergibt sich daraus, daß er mit dem Trichter gefüllt wurde, vgl. Namir ibn Taulab ʿAsk. Ṣin. 127, 11. — لِقَاح ist nicht „eine Milchkamelin“, sondern Plural zu لِقْحَة. — In der zur Erläuterung angeführten Stelle hat Boucher S. 171, 4 richtig das bessere عَبْد.

In der Einleitung zu IIIa heißt es: „Über die Veranlassung des Gedichtes erfahren wir im Kitāb al-Aġānī Glaubwürdigeres als in der Einleitung zu unserem Gedichte, Bouch. p. 63“.

Für die Methode literargeschichtlicher Untersuchung bringt diese Angabe eine gewisse Überraschung. Nach meiner Erinnerung liegt im allgemeinen für die Aġānī-Überlieferungen der günstigste Fall so, daß sie mit den Überlieferungen der Diwane übereinstimmen.

Auch im vorliegenden Falle ist es wesentlich so. Die irrtümliche Angabe ist daraus erwachsen, daß Boucher's Übersetzung (S. 63) einen Ausdruck des arabischen Textes verkennt. „Férazdak avait demandé à el-Mouhalleb, fils d'Abou Sofra, de lui indiquer un personnage dont le nom exprimerait une qualité opposée à son caractère“ soll wiedergeben die Worte (Text S. 29, 3) سأل المهلب بن ابى صفرة ان يضع له اسم رجل فيما يخلّف. In Wahrheit bedeuten diese: „er hatte den Muhallab gebeten, er möge ihm zu liebe den Namen eines Mannes unter das setzen, was er zurücklassen wollte“. Es handelt sich um einen zum Heeresdienst bestimmten Mann, Ferazdaḳ benutzt seinen Einfluß beim Heerführer, den Mann vom Feldzug frei zu bringen. Die Aġānī erzählen (19, 28, 20): „Als Muhallab sich zum Kriegszug gegen die Ḫāriǧiten entschlossen hatte, traf Ğerīr den Ferazdaḳ und sagte zu ihm: ‚Möchtest du nicht mit Muhallab reden, daß er das Forschen nach mir einstellt'“. Hier ist es nicht ein Ungenannter, der sich frei bitten läßt, sondern der Dichter Ğerīr. Ist nun eine Nachricht glaubwürdiger, so ist es die im Diwan, die Beziehung auf Ğerīr entspricht der in der Einleitung zu ʿUmar (IV, S. 2) besprochenen Kombinationssucht der Literargeschichte. Anstoß an dem Befreiungsversuche nahm Ğudaiʿ, dieser wird (S. 608, Z. 4) zu Unrecht als „Verwandter Ḫaira's“, der Frau des Muhallab, bezeichnet. Aġānī 19, 28, 22 heißt es deutlich: فلامه جديع رجل من عشيرته. Auf wen das maskuline Suffix zu beziehen ist, zeigt Boucher S. 65, Z. 9 die genauere Angabe über die Herkunft des Ğudaiʿ, nach der eine Gleichsetzung mit dem in Wüstenfeld's Genealogischen Tabellen S. 11, 31 genannten Manne gegeben ist: es ist ein Südaraber, Stammgenosse des Muhallab.

V. 1 فَإِنْ تَفْخَرْ بِنَا فَلَرُبَّ قَوْمٍ رَفَعْنَا جَدَّهُمْ بَعْدَ السِّفَالِ soll an Ḫaira sich richten und bedeuten: „Wenn du unser dich rühmen willst“. Die Ersetzung der 2. fem. sg. durch die 2. mask. sg. im Imperfekt ist sehr unwahrscheinlich, außer dem ʿUmar IV, S. 117 erwähnten Falle, der vielleicht auf Grund eines Personenwechsels als 3. fem. sg. zu deuten sein wird, ist mir kein weiterer Beleg bekannt. Entweder ist ein beliebiger Vertreter der Banū Kaʿb angeredet, oder von Ḫaira in dritter Person gesprochen.

V. 2. دُنُوا, übernommen aus Boucher, ist entweder zu ändern in دَنَوا, wenn es bedeuten soll: „sie nahten sich“, oder es ist zu übersetzen: „sie waren zu gering (für unseren Schatten)“. — Die Auffassung von ضَخْمُ الدَّسِيعَةِ als „üppiges Mahl“ ist durch die

angeführten Stellen Gedicht 279, 18 und Gedicht 381, 3 nicht zu erweisen; an der ersten Stelle wird es vom Familienruhm gesagt, etwa „groß geartet", an der zweiten Stelle heißt es „die Grenzmark könne nur in Ordnung bringen ein erprobter, großgearteter Mann". Ursprünglicher, als „freigebig", deutet die Verbindung mit anderem Belegvers TA 5, 327. 32; an unserer Stelle wird es den Vornehmen bezeichnen sollen. Die Deutung: „(höchstens) war bei uns ein Vornehmer von ihnen in Fesseln; d. h. als Gefangener", wie sie teilweise mit Boucher's Übersetzung sich begegnet, dürfte keineswegs „verfehlt" sein.

S. 609, V. 5. العَجْلَانِ زَائِدَةُ الرِّئَالِ soll bedeuten: „die (Banū) ʿAǧlān mit Straußenbeinen" unter Berufung auf LA 4, 183, wo زائدة السّاق erklärt wird als „Schienbein". Will man die beiden Ausdrücke wirklich in Beziehung zu einander bringen, so wäre im Verse der wichtigste Begriff, السّاق, unterdrückt und selbst dann ergäbe sich nur die Bedeutung: „die ʿAǧlān, der (Schienbein-)Knochen der jungen Strauße". Zum Verständnis des Verses hilft Ḥamāsa 677, 20 der Ausdruck زائدة الظّليم, ebenfalls von den ʿAǧlān gesagt: „Fußschwiele des Straußes". So spricht Ferazdaḳ von ihnen als der „Fußschwiele der jungen Strauße", setzt sie also noch weiter herab; „unbrauchbares Gesindel, wertloser Abfall" ist der Sinn des Ausdrucks. Die Ferazdaḳ-Stelle erlaubt auch, die von Tibrīzī a. a. O. an zweiter Stelle mitgeteilte Erklärung, زائدة الظّليم bedeute den „jungen Strauß", als unzutreffend zurückzuweisen. Hätte Ferazdaḳ den Ausdruck زائدة so verstanden, so konnte er nicht von einer زائدة الرّئال sprechen.

Zu V. 8. „Wüstenfeld, Geneal. Tab. D 14" l. 13.

Zu V. 9. In سَبَقْنَ خِتَانُهُنَّ جُوَيْرِيَاتٍ könnte die 3. Pl. fem. des Verbum durch die Beziehung auf das Pron. suff. des Subjekts خِتَانُهُنَّ erklärt werden, da dieses im Sinne von „Beschneidung" bei Ferazdaḳ der Regel entsprechend als Mask. behandelt wird, vgl. Gedicht 289, 12: عُنْفُهُ. Besser ist jedoch خِتَان hier als Plural zu خَتِين zu fassen, es bezeichnet die Araberinnen, die Freigeborenen, sofern sie als Kinder einer Beschneidung an der Klitoris unterworfen

werden, im Gegensatz zur بَظْرَاءُ, der Fremden, an der keine Beschneidung vollzogen ist, hier جُوَيْرِيَةٌ „einer kleinen Sklavin", die ohne innere Würde und Zurückhaltung sich ihren Trieben überläßt. Allerdings leugnen die Grammatiker die Bildung eines Plurals فِعَال von فَعِيل im passiven Sinne, aber schon Tibrīzī gibt (Ḥam 5 B 1. 104, 1) außer صِقَال zu صَقِيل noch فِصَال zu فَصِيل.

S. 610, zu V. 10:

مُسَامَحَةٌ بِبَطْنِ ٱلْغِيلِ مِنْهُمْ قُبُورٌ غَيْرُ طَيِّبَةِ ٱلْخِصَالِ

wird übersetzt: „Zufrieden mit dem Innern des Dickichts, bewohnen sie Gräben von übler Beschaffenheit" mit der Bemerkung: Wenn 10 der Vers an diese Stelle gehört, so ist er nur bildlich zu verstehen vom homosexuellen Geschlechtsverkehr".

Der Dichter hat seinen Gegnern vorgeworfen, daß die Männer verkrüppelt jedes Zeichens der Männlichkeit entbehren (V. 6—8), hat den Frauen nachgesagt, daß sie schlimmer als gemeine Sklaven- 15 dirnen sich Männern aufdrängen (V. 9) und fährt dann fort:

(doch) „Nachsicht!" (was ist von der jetzigen Generation Gutes zu erwarten?) „im Talgrund von Ġail sind Gräber von ihnen mit schlimmen Eigenschaften", d. h. dort liegen Ahnen von ihnen begraben mit schlimmem Ruf[1]). Die scheinbare Entschuldigung ist in 20 Wahrheit eine weitere Steigerung im Angriff.

Daß das überlieferte الغيل in الغَيْل zu ändern ist, zeigt Jāḳūt (C 6, 319, 16 und 320, 1). Gegen die Banū Kaʿb wendet sich das Gedicht des Ferazdaḳ, zwei Teile dieses Stammes wohnen im Tale Ġail: die Ǧaʿda und im oberen Teile: Leute von Ḳušair, die nächsten 25 Verwandten der angegriffenen Ḫaira[2]).

Um die Übersetzung von مُسَامَحَةٌ durch „zufrieden" zu rechtfertigen ist auf Gedicht 284, 2 verwiesen, wo سَمَاحَةٌ „Friedlichkeit" bedeuten soll. Einem Verstorbenen werden hier nachgerühmt سَمَاحة und طِعَان, im folgenden Verse wird der Gegensatz aufgenommen 30 durch العَظَائِم und الحَرْب: also in schweren Lagen zeigte er Freigebigkeit, im Kriege erwies er sich tüchtig im Lanzenkampf.

---

1) Eine nachträgliche Bestätigung dieser Auffassung fand ich in dem von Ibn al-Aṯīr, Maṯal sā'ir 16, 33 mitgeteilten Verse des Ferazdaḳ, wo أخذت in أخبَت zu ändern ist.

2) Auch hier hatte Boucher schon einen wesentlichen Punkt richtig erkannt.

S. 610. V. 12. مَعال, l. mit Boucher مُعال; auch in der alten Escorialhandschrift des Ma'n ist beidemal مُعال vorgeschrieben, vgl. Ausgabe S. 14, Anm. f., endlich kennt Lane nur die Form مُعال. Daß „Wortspiele bei Ferazdaḳ sehr selten“ seien, möchte ich
5 bezweifeln; 'Umar IV S. 194 wurden drei Beispiele gegeben, vgl. ferner Boucher S. 137, 2 بَلّ und بِلاَلْ, 169, 16 كَثِيرًا und كَثِيرٌ. — „Aġ XIX, 29“ l. XIX, 28 (Z. 30).

V. 13. شَبِّىٌ l. mit Boucher شَىٌّ. — Anm. Z. 4 السَّبَاعِ dürfte verlesen sein aus السِّباع. — Für die Bedeutung „künstliche
10 Schreckgestalt“ kann der Vers des Abul-'Atāhija Aġ III, 169 [Z. 9] nicht als Beleg verwendet werden, dort bedeutet خَيال beidemal nur „die äußere Erscheinung, die Gestalt“ (eines in Wirklichkeit anwesenden Besuchers).

S. 611, V. 14. تَراهُ لا يُوَرِّعُ „du siehst, es hält nicht stand“.
15 Das Wort ورع ist auch hier transitiv zu fassen: das Schreckbild wehrt nicht ab, d. h. schützt nicht.

V. 17. لَم تَبُوءُوا bedeutet: so wäret ihr nicht zurückgekehrt“.

S. 612: IIIb V. 1. شَيْطان als „böser Charakter“ kann nicht belegt werden durch Ferazdaḳ, Gedicht 279, 8, wo von einem
20 Lobgedicht gesagt wird:

كَأَنَّهَا ٱلذَّهَبُ ٱلْعِقْيَانُ حَبَّرَهَا   لِسَانُ أَشْعَرِ أَهْلِ ٱلْأَرْضِ شَيْطَانَا

„gleich lauterem Golde, das verschönt hat die Zunge des an Genius begabtesten Dichters unter den Menschen der Erde“ [1]).

V. 2: Maḏār liegt nicht „in der Nähe von Kūfa“. Bekrī (518, 11)
25 behauptet dies allerdings, er hat sich jedoch durch zwei Verse des 'Aǧǧāǧ, von denen der eine Kūfa, der andere Maḏār erwähnt, zu der Annahme einer räumlichen Nähe beider Orte führen lassen; als Andalusier hatte er weniger Gelegenheit solche Trugschlüsse zu berichtigen. Nach den Angaben der Geographen lag Maḏār weit
30 von Kūfa entfernt an der Poststraße, die von Baġdād über Wāsiṭ nach Baṣra führte, 40 Postkurse von Baġdād, 16 von Wāsiṭ, 3 von Baṣra entfernt (Ḳudāma 225, 11 ff.), am Tigris (Iṣṭaḫrī 81, 15),

1) Über den *šaiṭān* der Dichter handelte Goldziher in dieser Zeitschrift Bd. 45, S. 686.

genauer an einem Seitenarme des Flusses, der nicht nach Baṣra gelangte (Ḳudāma 233, 4), sondern nach der Karte bei Ibn Ḥauḳāl östlich davon floß. Als Grenzgebiet gegen Ḫūzistān erwähnen es Ḳudāma (242, 7) und Iṣṭaḫrī (88, 15).

S. 614: B 1 a), V. 1: آلّ ist verlesen. Das als Medda gedeutete Zeichen ist in Wirklichkeit ein Tašdīd, wie das unter Alif stehende Kesra bestätigt, also إِلّ; لَيْسَ ٱبْنُ دَحْمَةَ مِمَّنْ فِي مَوَاثِقِهِ إِلُّ bedeutet demnach nicht: „der Sohn der Daḥma ist keiner von denen, mit welchen eine Familie Verbindung unterhält“, sondern „in deren feierlichen Versprechungen etwas unantastbares, unverbrüchliches besteht“. — „Wüstenfeld, Gen. Tab. XI, 29“ l. XI, 31.

S. 615, V. 2. „Dīw. 156, 1“ l. 158, 1 (Boucher, S. 156, 12, Beleg für عُتُنُون).

S. 616, Gedicht Ib, V. 4: أَقْعُوا l. أَقْعُوا, لوم besser نُوم. — „Dīw. 11, 11“ bietet keinen Beleg für أَقْعَى, das Wort begegnet bei Ferazdaḳ S. 142, 4.

V. 5: أَرَى دَارًا يُشَرِّفُهَا جُدَيْعٌ „Ich betrachte ein Haus, das Ǧudai' verherrlicht (durch seine Zugehörigkeit)“. Die Erklärung scheitert an Ferazdaḳ S. 65, 11, wo ein wirklicher Hausbau erwähnt wird, für den Ǧudai' viel Geld ausgibt, also: „einen Palast, den Ǧudai' mit Zinnenkrönung erbaut“. — كَالْأَمْ l. mit Rücksicht auf den folgenden Genetiv: كَالْأُمِّ.

S. 617, Gedicht II, V. 1: تَتَابَعُوا عَلَى ٱلْجِذْعِ übersetzt: „über Stock und Stein entfloh“. Will man nicht mit de Goeje (Ṭabarī, Introductio DCLXXXII zu 1210, 10) عَلَى ٱلْخُدْعِ lesen: „sie folgten einander, auf dem Wege der List“ so wird man daran zu denken haben, daß nach Ṭabarī (II, 2, 1209, 2 f.) al-Ḥaǧǧāǧ rings um das Zelt der Gefangenen „eine Art Graben“ ausheben ließ, um ihre Flucht zu verhindern; der Palmenstamm hätte dann diesen Graben überquert: also im eigentlichen Sinne: „sie folgten einander auf dem Palmstamm“. — Dīwān Gedicht 477, 3 ist verkannt, es handelt sich dort nicht um einen „am Boden liegenden Palmenschaft“. Der Dichter spricht spottend von einer engen Behausung: im Untergeschoß ist kein Raum, das Obergeschoß ist ungemütlich, höchstens im Gipfel eines Palmstammes könnte man bleiben, aber auch da-

ist's unsicher, Ratten nagen daran und ein Vogel pickt nach Würmern, er ist also morsch und zum Umsturz bereit.

V. 3. يُخَفِّضُ جَأْشَهُ إِلَيْهِ heißt nicht „seine Furcht unterdrückte, zu ihm (trachtend)". خفض جأشه bedeutet „seine Erregung meistern, sich äußerlich zur Ruhe zwingen"; 'Umar ibn abī rebī'a 160, 9 wird es von einer empörten Frau gebraucht, إِلَيْهِ ist besser von جأش abhängig zu machen: „die freudige Erregung zu ihm zu gelangen" oder „zu der Unternehmung zu schreiten". Die Lesart bei Ṭabarī يُسَكِّنُ bestätigt die nach 'Umar gegebene Deutung der Texteslesart.

V. 4. كَبِير ist hier nicht „groß", sondern wie der Gegensatz غُلَام beweist, „hochbetagt". Der im Vers gefundene „Sinn": „Die Fliehenden hatten in ihrer Mitte keinen Greis und keinen Knaben, sondern es waren lauter Leute, die den Anstrengungen eines kühnen Rittes wohl gewachsen waren" ist nicht dem Wortlaut und Zusammenhang angemessen. Die Worte bedeuten: Als sie (nach der Flucht) zu ihrem Beschützer gelangt waren, war das kein altersschwacher Greis, kein unreifer Junge, sondern ein Mann in der Vollkraft der Jahre, wie ihr Vater. Danach ist auch der Anfang von V. 5 singularisch zu übersetzen: „mit einem Manne gleich ihrem Vater": gemeint ist Sulaimān. Die Bemerkung: „sehr verdächtig ist das قُلْ, vielleicht ist an مُلْقَى[1]) statt قل فى zu denken?" verkennt einen schon bei Imru'ulḳais zu belegenden Sprachgebrauch. Vgl. Ausgabe Ahlwardt 4, 60 فَقُلْ فِى مَقِيلِ in dem Sinne: „so sage [soviel du willst] von einer Mittagsrast (du wirst nicht zu viel behaupten!). Allerdings bietet LA 2, 147, 18 dafür فَقِلْ, indessen fand ich Ahlwardt's Lesart فَقُلْ durch eine alte Handschrift des Escorial bestätigt.

Gedicht III, V. 2. مَلْمُومَة ist nicht „Angeschwollenes (Heer)", sondern „kompakt, gedrängt (marschierend)". Die zur Stütze der ersteren Bedeutung angeführte Stelle „Imrḳ. 54, 4", wo der „Kamelhöcker" „angeschwollen" genannt sein soll, ist durchaus unbrauchbar. Das Gedicht 54 ist nicht, wie Ahlwardt will, von Imru'ulḳais,

1) so!

sondern, wie die Einleitung (S. 223) deutlich ausspricht, von Šihāb ibn Šaddād, auch wie der Inhalt zeigt, gegen den Stamm des Imru'ul-ḳais gerichtet und weiter ist ملمومة dort nicht vom Kamelhöcker gesagt, sondern vom Heere. —

إِذَا مَا أَرْجَحَنَّتْ بِٱلْمَنَايَا ظِلَالُهَا soll bedeuten: „sobald seine Schatten mit den Todeslosen einherwüten". أَرْجَحَنَّ heißt „schwankend und darum schwerfällig sich bewegen", mit ب verbunden umschreibt es den entsprechenden transitiven Begriff, so ergibt sich: „die Schatten (d. h. die dunklen schattenwerfenden Massen) des Heeres setzen schwerfällig die Todesgeschicke in Bewegung". Zu vergleichen ist Marrār bei ʿAskarī Ṣināʿat. 48, 2: يُدِيرُ ٱلْمَوْتَ فِي مُرْجَحِنَّةٍ der Tod trieb rundum (die Beteiligten) in einer schwerfällig gehenden (Kampfesmühle)". Auch die im Kommentar angeführten Belegstellen geben kein Recht zu der Übersetzung „einherwüten". Nābiġa 29, 19 bedeutet das Wort vom Heer „(schwerfällig sich bewegend, d. h.) hin und herwogend". Nābiġa 20, 4 von der Mühle „sich schwerfällig drehend"; die Übersetzung „auf und niederwuchtend" verwirrt die Anschauung, da die Mühlen der Araber liegen. — Die Stelle „Labīd 40, 8" zu كثيفة ist unrichtig zitiert, l. 40, 85, außerdem ist für فَخِمَة zu lesen فَخْمَة.

V. 3. لَوْ رَامَ .. رَأَى nicht „dort sähe, wenn er ... wollte", sondern nach durchgehendem Sprachgebrauch: „wenn er gesucht hätte, hätte er gesehen". — Das Zitat Ferazdaḳ Gedicht 323, 12 ist unrichtig, l. 19.

S. 621, V. 5. „Maidānī I, 327" l. I, 227". Eine Beziehung des Ferazdaḳ-Verses auf das Sprichwort ist schwerlich anzunehmen, er knüpft an die tägliche Anschauung beim Essen an.

Bd. 60, S. 1 (IV, V. 1). إِنِّي إِذًا لَزَوُورٌ bedeutet nicht: „siehe, ich mache mich daraufhin wirklich auf den Weg", sondern „dann müßte ich schon ein sehr anhänglicher, treuer Besucher sein"; spöttisch von Liebesleuten hergenommen, die solchen weiten Weg nicht scheuen würden.

S. 2, V. 2. ثَائِرًا بِأَعْرَاضِهَا soll bedeuten „zu einem, der mit ihren Heeren einherwütet": in Wahrheit bedeutet es: der für die Ehre dieser Familie (Blut-)Rache nimmt": ثَائِرًا gehört hier nicht zu ثور, sondern zu ثأر. Daß Ferazdaḳ dieses Wort in

abgeschwächter Bedeutung für „rächen" verwendet, zeigt Dīwān S. 49, 5 سَأَثْأَرُ رِدَائِى „ich will Rache nehmen ... für mein (zerrissenes) Obergewand". Das Wort أَعْرَاض im Sinne von „Ehre" bietet Ferazdaḳ Dīwān S. 158, 5 und Gedicht 360, V. 4.

V. 3. وَتَأْبَى لِى تَمِيمُ übersetzt: „und Tamīm wird mich schützen", genauer: „T. wird meinen Widerstand unterstützen"; an anderen Stellen ist für „Widerstand" „Ablehnung" oder „Stolz" zu setzen. Eine Widergabe der Wortgruppe durch „helfen, daß nicht" oder „schützen" wird der Besonderheit des Ausdruckes nicht gerecht. — وَرُبَّمَا l. وَرُبَّمَا. — Die Verweisung auf Ferazdaḳ Gedicht „187, 19" ist unrichtig, l. 11.

V. 4. كَأَنِّى وَرَحْلِى وَٱلْمَنَافِى تَرْتَمِى بِنَا بِجُنُوبِ ٱلشَّيْطَيْنِ حَمِيرُ

soll bedeuten: „Gleichwie durch mich, mein Reittier und den Menafiten im Süden der beiden (Täler) Šajjiṭ die (wilden) Esel gejagt werden". Demgegenüber lassen Grammatik und Sprachgebrauch nur die Übersetzung zu: „ich und mein Reittier gleichen, wenn uns die .... einander zuwerfen, wilden Eseln an den Seiten von Šaijiṭān". Ist مَنَافِى richtig überliefert, so müßte es eine Pluralbildung sein im Sinne des allerdings erst im Muḥīṭ bezeugten Sg. مَنْفًى „Ort der Verbannung" als „Verbannungsorte, Gegenden, die ein Verbannter aufsucht". Nach den Schriftzügen läge eine Änderung in الفياف „Steppen" nahe, doch ist ein anderes Zeugnis für die Vokalisation الفَيَافِى mir nicht gegenwärtig. Schlimmer als مَسَانِيدُ neben مُسْنَدٌ wäre die Bildung nicht.

S. 3, V. 2. Zu الطِّرِبَان vgl. Doughty, Travels 2, 145 (*eth-thurrambān*).

S. 4, V. 3. كَرِيمٍ إِلَى ٱلْأُمِّ ٱلْكَرِيمَةِ وَٱلْأَبِ soll bedeuten: „einen Edlen im Hinblick auf seine edle Mutter und den Vater". إِلَى heißt hier: „(hinzukommend) zu"; die Worte besagen: einen der selbst edel ist und dazu auch eine edle Mutter und einen (edlen) Vater hat. — In der Anmerkung ist der Unterschied, entweder Vorrang oder Glanz biete den Anlaß zur Vergleichung eines Mannes mit dem Vollmond, künstlich gemacht: an der ersten Stelle (Ausgabe

Boucher S. 142, Z. 1) geht den Worten vorauf أَزْهَر, das ebenso wie أَغَرّ der anderen Beispiele bedeutet „leuchtend".

V. 5. Bei den Belegstellen zu عَبِيط sind Ahṭ(al) 181, 8 wie Ferazdaḳ Gedicht 268, 8 zu beanstanden, an beiden Stellen geben die Scholien als Bedeutung „Tiere, die ohne krank zu sein geschlachtet werden". Auch Ferazdaḳ Gedicht 280, 4 dürfte diese Bedeutung gesichert sein. — Die Verweisung auf Huḏ. 17, 35 ist unrichtig.

S. 5, V. 6. فُحَّاش als „Schmäher", „Verleumder" wird der Eigenart des Wortes nicht gerecht, es bedeutet nur, in der Verbindung mit عَلَى, „maßlose, besonders anstößige Worte gebrauchend gegen ..."; die Worte فَاحِشَة und فَحْشَاء bedeuten bei Ferazdaḳ an den bezeichneten Stellen nur „sittlich verwerfliche Handlung", z. B. an der letzten Stelle Unzucht.

S. 8, Z. 1: „131, 7" l. 131, 8; die Verweisung auf Ferazdaḳ Gedicht „286, 8" ist im Texte nicht zu finden.

S. 8, V. 4. أَمَّا ٱلْبَنُونَ فَإِنَّهُمْ لَمْ يُورَثُوا كَتُرَاثِهِ لِبَنِيهِ übersetzt: „und was die Söhne anbelangt, so w a r e n s i e . . . . n i c h t b e e r b t mit einem Erbe gleich demjenigen al-Muhallabs an seine Söhne". Dabei ist verkannt, daß يُورَثُوا hier nicht Passiv des einfachen, sondern des IV. Stammes ist: „sie wurden als Erben eingesetzt". Der Vers bedeutet also: anderen Söhnen war nicht als Erbe hinterlassen worden für den Tag des Ruhmwettstreites etwas wie al-Muhallab seinen Söhnen hinterließ.

V. 5: أَرَامِل أَمْصَار bedeutet nicht „der Witwen d e r Städte", sondern wie das Fehlen des Artikels beim zweiten Worte zeigt: „Witwen mancher (d. h. vieler) Städte". Die Verweisung auf Ḥamāsa 411 ist unrichtig, l. 611, 3; für Miḥǧān l. Miḥǧan. Die Parallelstellen (Ferazdaḳ Gedicht) „468, 41" und „464, 10" sind im Texte nicht zu finden.

V. 6 l. „der Flüchtlinge". — Die Aǵ 19, 29, 12 gebotene Lesart وِقَايَة statt سَكِينَة ist nicht „erleichternd", sondern die Scheu vor der Profanierung theologischer Ausdrücke hat die Änderung veranlaßt.

S. 9, V. 7. „LA 20, 35" l. 20, 53, 11.

V. 8. Hud. 56, 4 ist حَاصِبٌ nicht von einer Kamelin gebraucht, der Kommentar erklärt es 1. als „Wind, der Kies in Bewegung setzt", 2. als „Hagel".

S. 10, V. 9. نَفْسٌ مُوَطَّنَةٌ عَلَى ٱلْمِقْدَارِ „eine Seele, die auf die Schicksalsbestimmung sich verläßt". وَطَّنَ ٱلنَّفْسَ عَلَى ٱلْمِقْدَارِ kann nur bedeuten „die Seele dem Schicksal *anpassen*"; tun, was das Schicksal will. مِقْدَار ist hier nicht „das *harte* Geschick", eine „Anspielung auf die Gefangenschaft Jazīds unter Ḥaǧǧāǧ" darin zu sehen, erlaubt der Zusammenhang nicht, es steht ja mitten in der Schilderung der Siegeszüge der Muhallabiden. Als *günstiges* Geschick erscheint das Wort z. B. ʿUmar 45, 2; al-Faḳʿasī bei Bekrī 146, 21.

V. 10. شُعَبَ ٱلْمَنِيَّةِ durch „Zweige des Todes" zu übersetzen dürfte sich nicht empfehlen, bei Ferazdaḳ (S. 143, 4) wird von dem *Wogen der Bäche* des Kampfes gesprochen: إِذَا مَا ٱلْحَرْبُ جَاشَتْ شِعَابُهَا. Unberechtigt ist die Änderung des handschriftlich überlieferten كُلُّ in كُلَّ, so würde فَيُدِرُّ ohne Subjekt in der Luft stehen, dem وَرَّادَةٌ koordiniert müßte ja das Feminin فَتُدِرُّ stehen. Es ist also der Vers

وَرَّادَةٌ شُعَبَ ٱلْمَنِيَّةِ بِٱلْقَنَا فَيُدِرُّ كُلُّ مُعَانِدٍ نَعَّارِ

nicht zu übersetzen: „Die mit den Lanzen durchdringt bis zu den Zweigen des Todes und eine unaufhaltsam Blutende, Sprudelnde fließen läßt", sondern: „die zur Tränke führt die Lanzen an die Bäche des Todesgeschicks, so läßt dann sprudeln (Blut) jede widerstrebende, Blut ausstoßende (Ader)". — Der Kommentar ist an zwei Stellen unrichtig aufgefaßt worden: نَعَّار soll bedeuten „die Ader, welche *nicht versiegt*", die Lesart كُلَّ مُخَالِط „jede in das Fleisch eindringende, *ohne daß man es merkt*". Der Kommentar gibt ٱلنَّعَّارُ ٱلَّذِى لَا يَرْقَأُ und

كُلَّ مُخَالِطٍ اى دَاخِلٍ فى ٱللَّحْمِ لا يَظْهَرُ

das erstere bedeutet: „die Ader, *die sich nicht vereinigen* (d. h. in ihrem Bluterguß nicht hemmen) *läßt*", das zweite: „jede

tief ins Fleisch eingebettete Ader, die nicht frei liegt" (etwa in der Nähe der Haut).

S. 11, V. 11. Die Verweisung auf (Ferazdaķ Gedicht) „57, 1" ist unrichtig, Gedicht 467, 2 ist das Wort جَاشَ nicht eigentlich vom Blut, sondern vom Husten gesagt, der aus einer kranken Lunge das Blut hervortreibt.

Die Belege für وَثِقَ sind dahin zu berichtigen, daß Gedicht 11, 43 (Boucher S. 25, 2) und 273, 6 das Wort zugleich mit لِ der Person und بِ der Sache verbunden ist mit der Bedeutung sicher etwas erwarten bei jemandem oder für jemand; Gedicht 2, 1 (Boucher S. 4, 13) ist das Wort nicht mit بِ verbunden (بِاسْمِهِ ist abhängig von الْمُنَوَّهُ: „wer seinen Namen trägt, verdient Vertrauen"). — Von den fünf Stellen aus dem Koran, die das angeblich dort „so oft getadelte Rückenwenden" belegen sollen, enthalten nur zwei wirklich diesen Tadel (33, 15 und 59, 12), an zwei Stellen wird den Gläubigen die Verheißung gegeben, daß die Feinde fliehen werden (3, 107; 48, 22), eine Stelle (8, 15) verbietet die Flucht.

S. 12, V. 13 ist verkannt, daß in إِنِّى رَأَيْتُ يَزِيدَ . . لَبِسَ mit لَبِسَ kein neuer Satz beginnt, sondern das zweite Objekt zu رَأَيْتُ gegeben wird: „ich weiß (aus Erfahrung), daß Jezīd schon in seiner Jugend von Gottesfurcht und Scheu vor dem Allgewaltigen erfüllt war". An „Ehrwürdigkeit des Riesen", die schon den Jüngling ausgezeichnet hätte, ist nicht zu denken: جَبَّارٌ als Bezeichnung für Gott findet sich nicht nur im Koran (59, 23), sondern auch in der Dichtung (vgl. ʿUmar 21, 5). Da das Wort V. 39 in anderer Bedeutung gebraucht wird, ist die Annahme einer Interpolation abzulehnen.

V. 14. „Dīwān 462, 2" l. 463, 2.

V. 15. Die vom Dīwān gegebene Lesart نَوَاكِسَ wird auch von Tibrīzī im Kommentar zur Ḥamāsa (ed. Bul. 1, 16, 4) bestätigt. — l. مُنكِسِى.

S. 13, V. 18. Die stillschweigend vorgenommene Änderung des überlieferten أَتَى in أَتَتْ ist abzulehnen, Subjekt ist ja „er"

oder die Verbindung mit مِنْ. — أَحَقّ ب heißt nicht „würdig, erhaben durch“, sondern einer Sache würdiger, sie in höherem Grade verdienend oder geeigneter für sie“, vgl. ʿUmar 18, 19; رَجُلٍ أَحَقَّ بِمَا أَتَى مِنْ مَكْرُمَاتٍ عَظَائِمِ ٱلْأَخْطَارِ bedeutet also: „eines
5 Mannes, der berufener wäre zu den erfolgten Edeltaten, die bestehen in gewaltigen Leistungen von Bedeutung“. Die Übersetzung: „Wohltaten, die sie in großen Gefahren gebracht“ verkennt die Bedeutung des letzten Wortes; Aġ 4, 48, 26 ist von نِسَاءٌ ذَوَاتُ أَخْطَارٍ die Rede, das sind „Frauen von Bedeutung“, span. mujeres de punto.
10 V. 19. مِنْ سَاعِدَيْنِ يَزِيدَ يَقْدَحُ زَنْدَهُ كَفَّاهُمَا wird übersetzt: „als die Arme Jezīds ...“. Sollten die arabischen Grammatiker, die den Gedichten Ferazdaḳs so viel Eifer gewidmet haben, diesen seltenen Fall der Beibehaltung der vollen Endung des Duals vor einem Genetiv sich haben entgehen lassen? In ʿAden sprach man
15 رجلينه und يدينه nach dem Zeugnis des Muḳaddasī (96, 13), bei einem Dichter der Umaijadenzeit halte ich eine solche Verbindung für ausgeschlossen. ʿAskarī führt den Vers an (Kitāb aṣ-ṣināʿatain 121, 9) in der Form: مِن راحتين تريد تقطع زنده كَفَّاهُمَا ....
In den Zusammenhang der Ḳaṣīde paßt diese Lesart nicht. Ferazdaḳs
20 Vers soll jedoch in ʿAskarī's Darstellung als Beispiel der *muʿāẓala* dienen, der als unangenehm empfundenen Unterbrechung des syntaktischen Gefüges durch Einschübe oder ungeschickt angeordnete Satzteile. Man kann das durch Reimnot des Dichters veranlaßte späte Nachholen des Gliedes وَأَشَدَّ عَقْدِ جِوَارِ als Grund für den Tadel
25 des Kritikers ansehen, die Vergleichung des vorliegenden Verses mit dem ersten Beispiele bei ʿAskarī weist jedoch nach anderer Richtung. In Ferazdaḳs Verse Boucher S. 54, 3 مِثْلَ مَنْ يَا ذِئْبُ يَصْطَحِبَانِ liegt der Mangel in der Einfügung von يا ذئب. So kann auch in unserem Verse das nach der Textwiedergabe unzweifelhafte يَزِيدَ
30 das Ursprüngliche sein und durch sein unerwartetes Eintreten Anstoß gegeben haben; es ist dann aber keineswegs als Genetiv aufzufassen, sondern als Akkusativ etwa لِلْاخْتِصَاصِ: „als zwei Arme, von Jezīd rede ich, deren Hände ...“. — ʿAntara 7, 2 ist بِزَنْدَيْنِ.

nicht wiederzugeben durch „zwei Feuerbohrer" sondern durch „Feuerzeug" oder „Reibhölzer".

S. 14, V. 20: Das überlieferte ولو انّها ist ohne Not in لَوْ أَنّ verändert worden; unter Wahrung der Überlieferung und des Metrums ist zu lesen وَلَوْ أَنَّها, vgl. die Beispiele ʿUmar IV, S. 105 unten. 5 — Das Urteil: „Der Sinn unseres Verses ist unzweifelhaft etwas schief ausgedrückt" ist unbegründet, لَأَمَالَ heißt nicht: „er würde niederdrücken" sondern „er würde ins Schwanken bringen", wie es die Wage bei beiderseitiger Belastung mit dem weniger schweren Gegenstande tut. 10

V. 21 وَإِنْ فَارِسَ كُلَّها مِنْ كُرْدِهَا لَخَوَائِفُ ٱلْمُرَّارِ übersetzt: „da waren die Reisenden in ganz Fāris in Furcht vor den dortigen Kurden". Auch wenn man der Übersetzung die Möglichkeit eines Reimfehlers ٱلْمُرَّارِ für ٱلْمُرَّارُ und die Verwendung von فَوَاعِل für Masculina zugeben wollte, wäre der syntaktische Bau des Verses bedenklich. 15 Nun ist خَائِفٌ schon bei ʿAbīd ibn al-Abraṣ (Lyall, X anc. poems S. 162, V. 27; Aḍdād 82, 2) vom Wege gebraucht im Sinne von „gefährdet, gefährlich" und diese Bedeutung hebt hier alle Schwierigkeiten: „da war ganz Persien wegen der in ihm wohnenden Kurden ein für Durchreisende gefahrvolles Gebiet". 20

S. 15, V. 24. Die aus Ṭabarī angeführten Stellen passen weder zu einem einzelnen Worte noch zu dem Inhalt des Verses, sie stammen aus dem Personenverzeichnis zu Ṭabarī, wo sie unter جيل جيلان stehen. Dieser Titel wird erst V. 25 erwähnt.

V. 26 جَيْشٌ يَسِيرُ . . . بِكُلِّ مُسَوَّمٍ جَرَّارِ. Die Handschrift bietet 25 deutlich مسوَّم: weiter ist es wenig wahrscheinlich, daß hier der Dichter sagt, das Heer ziehe mit sich selbst oder raube durch sich selbst, nur die Vokalisation لَجِبٍ im folgenden Verse könnte für diese Auffassung angeführt werden. Das Wort جَرَّار wird hier nicht das Heer sein, sondern im eigentlichen Sinne „der ziehende" 30 d. i. der Heerführer: Ibn Doraid ed. Wüstenfeld 3, 10 erwähnt neben den Vornehmen und Dichtern die جَرَّارُو ٱلْجُيُوشِ, die Heer-

führer[1]). Das hier daneben stehende مُسَوَّم bedeutet öfter mit Abzeichen versehen, als vornehmer Kämpfer erkennbar, z. B. Aḫṭal 160, 9 (vgl. Anm. 3), 327, 3. — Die in den Anmerkungen gegebenen Belegstellen entsprechen z. T. nicht den beigefügten Bemerkungen: 5 Gedicht 368, 1 gibt nicht مُسَوَّم „gezeichnet" von den besten Pferden, sondern سَوَّمَتْ, das sehr wohl auf die Anlegung von Abzeichen seitens der Reiter hinweisen kann; Gedicht 437, 6 ist nicht „von einem Heere überhaupt" die Rede, sondern von Rossen, die verschenkt werden. Gedicht 152, 1 würde Boucher S. 150, Z. 2 10 entsprechen, جَرّار ist dort nicht zu finden; Boucher p. 588, l. 555.

S. 16, V. 28. لَهُ geht kaum auf das Heer, worauf schon فيه die Beziehung bringt, sondern auf den Feldherrn. Zu beachten ist der Vers wegen der Stellung der Ḳuḍā'a: „von Jemeniten und Ḳuḍā'a, dem Sohne des zu ihnen gehörigen Ma'add". Wüstenfeld stellt 15 die Ḳuḍā'a zu den Südarabern (1, 11), trennt sie aber von Ma'add. Nach Ṭab. 1, 3, 1111, 4 sind es Nordaraber und mit Ma'add verwandt. Ibn Doraid behandelt die Ḳuḍā'a am Schlusse der Jemeniten (313, 20).

V. 29. Von den fünf Stellen, an denen تُرْك als „Inbegriff der 20 entferntesten Völker" genannt sein sollen, sind 224, 9 und 382, 8 unrichtig, 303, 28 nicht zu finden und 465, 29 ist die zu erklärende Stelle.

S. 17, V. 30 غَيْرَ تَرَجُّمِ ٱلْأَخْبَارِ übersetzt „an dessen Botschaft nicht zu zweifeln ist", später umschrieben „auch wenn er nicht an 25 die Möglichkeit glauben will". Das Wort رجم V fehlt den bekannten Wörterbüchern in der hier anzusetzenden Bedeutung; auszugehen ist von der im Asās gegebenen bei de Goeje, Belādsorī-Glossar mitgeteilten Bedeutung für رجم II „coniecturam fecit". Die vollständige Konstruktion bietet Aġ 10, 50, 28: فاذا راث عن وقته 30 ترجمت عنه الاخبار „blieb er länger aus, als seine Zeit sonst war, so suchte ich aus Nachrichten über ihn Vermutungen zu gewinnen". So bedeutet auch die Ferazdaḳ-Stelle: „ohne daß er aus Nachrichten (anderer) Vermutungen schöpfen müßte" im Gegensatz stehend zu يَرَى „er sieht es mit eigenen Augen".

---

1) Vgl. dazu auch Ferazdaḳ, übers. von Boucher, S. 555, Anm. 1 gegen Ende.

V. 31. اَلرَّدُوم l. الرُّدُوم wie die Ausgabe deutlich zeigt, das als Fatḥa gelesene neben Ḍamma stehende Zeichen ist das Kesra zum darüberstehenden Worte مُتَفَرِّقَةً. — Das Gebiet von Gog und Magog liegt nach den Arabern im äußersten Norden (nicht „Osten"); in dem Berichte über die Reise des Sallām wird Tiflīs als letzter Punkt des muslimischen Gebietes vor der Ausreise, Samarḳand als erster auf der Heimreise genannt (Ibn Ḫordāḏbih 163, 8; 169, 6). Die Stelle Ferazdaḳ, Gedicht 343, 13 beweist nichts für den „fernsten Osten".

V. 32 شُعُثًا مُسَوَّمَةً عَلَى أَكْتَافِهَا أُسُدٌ هَوَاصِرُ لِلْكُمَاةِ ضَوَارِ ist als „Schilderung der Pferde" aufgefaßt und übersetzt: „flatternden Haares, auf ihren Schultern gezeichnet, reißende Löwen, begierig nach den Helden". Dagegen spricht der Wechsel im Kasus شُعُثًا neben أُسُدٌ, das letztere ist Subjekt in dem qualifikativen Satze عَلَى أَكْتَافِهَا und mit أُسُدٌ beginnt die Schilderung der Reiter. Daß diese auf den Schultern der Rosse sitzen, wird auch in einem Verse des Ǧerīr gesagt, vgl. TA 8, 123, 8. Weiter kann ضَرِىَ nach bezeugtem Sprachgebrauch nur mit ب, aber nicht mit لِ oder dem Akkusativ verbunden werden, es ist also لِلْكُمَاةِ abhängig von dem transitiven هواصر. So ergibt sich der Sinn: . . . „mit Abzeichen versehene (Rosse), auf deren Schultern löwengleiche (Reiter) sitzen, die Vollgepanzerte zermalmen und nach Blut lechzen".

V. 33 مُذْ عَقَدَتْ يَدَاهُ إِزَارَهُ فَدَنَا übersetzt: „seitdem seine Hände den Mantel geknüpft haben und er schwach war": إزار ist nicht Mantel, sondern Lendentuch; al-A'lam bemerkt, daß sehr kleine Kinder ein solches nicht tragen, es auch nicht knüpfen könnten, wenn sie es versuchten (Šaw. Muġ 257, 3). — دنا „er war schwach" ist wohl die Übersetzung von Freytag's „debilis factus est"; jedoch hat دنا, wo es im Sinne von دنأ vorkommt, die Bedeutung „gering, verächtlich sein, ein Taugenichts oder unzulänglicher Schwächling sein", vgl. TA 10, 132, 16 und I, 66, 18. Daß der Dichter das Wort in diesem Sinne hier von dem Gegenstande seines Lobliedes nicht sagen kann, ist deutlich. Es ist auszugehen von دنا in der

gewöhnlichen Bedeutung „sich nähern". Wie es bei dem Ungenannten im Kommentar zu Ma'n 18, 1 (Anm. h, V. 1) bedeutet „nahezu ein Greis sein", bestimmt durch das danebenstehende حَوْقَلَتْ, so bedeutet es hier „nahezu erwachsen sein", weil أَدْرَكَ خَمْسَةَ الْأَشْبَارِ
5 folgt. Die Höhe von „fünf Spannen" entspricht nach al-A'lam zwei Dritteln der Körperlänge Erwachsener, für die Sicherheit der Erklärung spricht Ibn Duraid's خُماسِيّ zur Bezeichnung eines Burschen in dieser Entwickelungsstufe. Die von Ibn Ja'īš gegebene Beziehung der „fünf Spannen" auf das Grab bezeichnet Sujūṭī mit Recht als
10 „abgelegen" (Šaw. Muġ. 257, 19).

S. 18, V. 34. Das Scholion مُعْتَبَطُ الغُبارِ مِنْ مَوْضِعٍ لم تكن فيه soll bedeuten: „مُعْتَبَطٌ sagt man von einem Platze, an dem (früher) keiner (sc. Staub) war". Da غُبارٌ Mask. ist, kann das Femin. تَكُنْ nicht darauf bezogen werden, das Subjekt ist in الخَوافِقُ zu suchen,
15 also: „von einem Orte, an dem die flatternden Fahnen noch nicht gewesen waren", d. h. an immer neuen Kampfplätzen sucht er den Kampf.

V. 37. Erklärung verweist auf Dīwān Gedicht 306, 5, wo فَأَذْهَبْ إِلَيْكَ bedeuten soll: „so will denn zu dir gehen". Der
20 Dichter ruft dem Löwen zu: „geh deiner Wege!".

S. 19, V. 38. Beleg zu أَغارَ Dīwān, Gedicht „350, 16" l. 17; أَمَرَّ bedeutet Imrḳ 48, 53 nicht „einen Strick flechten", es handelt sich um das Spielzeug خُذْرُوف: „(schnell) im Kreise sich drehen lassen".

25 V. 39. الظُّبَاةَ gibt auch die Ausgabe, man erwartet الظُّبَاتِ. — وَأَقْسَمُوا لَيُقَنِّعُنَّ عِمامَةَ الْجَبّارِ übersetzt: „schwuren: „Wahrlich sie sollen den Turban des Riesen peitschen". Auszugehen ist von der Verbindung des Wortes قنع II mit zwei Akkusativen „jemandem etwas als Kopfhülle umlegen" übertragen auf Geißel, Schwert, Stock
30 „sie auf jemandes Haupt schlagen". Der zweite Akkusativ ist hier unterdrückt: „sie schworen, sie wollten den Turban des Vermessenen (mit ihren Schwertern) zudecken". Die Parallelstelle Boucher S. 209, 9

ist unrichtig angeführt, statt عِمَامَةَ ٱلْمِيْلَاءِ lies عِمَامَتَهُ ٱلْمِيْلَاءِ, weiter fehlt das für die Auffassung beider Stellen entscheidende zweite Objekt عَضْبًا مُذَكَّرًا „mit scharfer, stählener (Klinge)", endlich ist عِمَامَةً مِيْلَاءُ nicht ein „gerollter Turban", sondern ein Turban, der nicht sorgfältig gerollt ist, bei dem der Zipfel niederhängt, was Ausdruck einer gewissen hochmütigen Nachlässigkeit gewesen sein wird. 5

S. 20, V. 41 l. كَأَنَّهَا.

V. 42. يَقْصِمْنَ . . حَلَقَ ٱلدُّرُوعِ وَهُنَّ غَيْرُ قِصَارِ „sie zerbrechen . . die Panzerringe, während sie unverkürzt bleiben" in einer Beschreibung der Lanzen verkennt die Bedeutung des letzten Satzes; er 10 soll begründen: „da sie nicht kurz sind", sie dringen über den Vorderkörper des eigenen und des gegnerischen Pferdes, vielleicht auch über die Reichweite der gegnerischen Lanze hinaus, bis zum Panzerhemd des Gegners. Auch Gedicht 269, 15 handelt es sich um einen dauernden Vorzug der Reiter, der Besitz langer Lanzen 15 gilt noch heute als ehrenvoll.

V. 43. دَكَادِكَ, das Metrum verlangt das im Text überlieferte دَكَادِكَ. — صَرَعُوهُ . . فِي مَزْحَفٍ لِلْخَيْلِ يُقْحِمُهُنَّ كُلَّ خَبَارِ soll bedeuten: „sie schleuderten ihn . . . auf dem Kampfplatze durch die Rosse, die sie auf den weichen Boden vorstürzen lassen". Verkannt 20 ist die Beziehung von لِلْخَيْلِ, das zu مَزْحَفٍ gehört, und weiter das Subjekt von يُقْحِمُهُنَّ, das wiederum مَزْحَف ist: „auf einem Kampfplatz für die Rosse, der diese zwingt auf ganz weichen Boden zu treten". — An der Stelle Gedicht 497, 1 ist das nähere Objekt unterdrückt „ohne Besinnen treiben (gleich einem Reittier das eigene 25 Ich) in die Leidenschaft"[1]). — Die Versetzung des Verses, der in der Ausgabe als 40. gezählt ist, an diese Stelle ist nicht zu rechtfertigen: das Pronomen suff. in صَرَعُوهُ kann sich ja nur auf ٱلْجَبَّارِ in V. 39 beziehen, nach V. 43 des Textes eingeordnet steht es in der Luft. 30

1) Für die Bedeutung von مُقْحَمٌ „verbannt" kann Fer. Boucher S. 62, 10 nicht angeführt werden, es ist dort von einem Kamel die Rede, das in dem gleichen Jahre sämtliche Schneidezähne verliert, wie das Boucher schon richtig erklärt.

S. 21, V. 44. تَلْقَى قَبَائِلَ أُمِّ كُلِّ قَبِيلَةٍ أُمُّ ٱلْعَتِيكِ بِنَاتِقٍ مِذْكَارِ soll bedeuten: „Du findest die Stämme der Mutter jedwelchen Stammes. — Die Mutter von ʿAtīk ist die reichste an Kindern, an männlichen Sprossen". Der Vers soll „ein Anakoluth" sein. In
5 Wahrheit ist أُمُّ ٱلْعَتِيكِ das Subjekt zu تَلْقَى: „Den Stämmen (die ihren Ursprung herleiten von) der Mutter eines jeden Stammes tritt die Mutter von ʿAtīk entgegen als eine mit zahlreicher, männlicher Nachkommenschaft". Möglich wäre auch die Auffassung: „mit einem (Sohne) der zahlreiche männliche Nachkommen hat". Dagegen könnte
10 eingewendet werden, daß نَاتِقٍ und مِذْكَار in der Regel von Frauen gebraucht werden, indessen wird نَاتِق schon im Kommentar auf einen Mann bezogen (الكَثِيرِ ٱلْعَدَدِ وَالوَلَدِ) und bei مِذْكَار ist diese Bedeutung gesichert durch LA 5, 396, 20f. (TA 3, 227, 35) und durch den schon zur Stelle angeführten Beleg Nābiġa 10, 20, wo
15 kaum mit LA 12, 229, 15 رَحِم zu ergänzen ist.

S. 22, V. 46. مَكَارِمُ kaum „Edle", vgl. Boucher S. 171, 11 مَكَارِمَ أَيَّامِ „Schlachtenruhm", hier der durch Edeltaten erworbene Ruhm. In der Variante صَرْب l. ضَرْب.

V. 47. An der Bedeutung von حَبَائِكَ als „Streifen", wie sie
20 der Scholiast bietet, ist kaum zu zweifeln, sie wird bestätigt durch LA 12, 289, 10. Daß مَحْبُوك „bei F. immer die Bedeutung ‚festgebunden' hat", trifft nicht zu. Boucher S. 180, 10 heißt es von einem Roß مَحْبُوكُ السَّرَاةِ „dessen Rücken fest gebaut (d. h. widerstandfähig) ist.

25 V. 48. Das Zitat Fer. Gedicht 350, 9 ist entstellt durch Weglassung der Worte إِنْ كَانَ أَثْخَنَ vor مَدَّ دِجْلَةَ خَالِدٌ. Die Worte bedeuten nicht: „es breitete Ḫālid den Tigris aus", sondern: „wenn Ḫālid jetzt das Hochwasser des Tigris überwunden, d. h. durch seine Wohltaten in ihrer Fülle übertroffen hat". فَلَطَالَ gibt dann
30 den Nachsatz: „so hat lange Zeit ..."

S. 23, V. 49. إِنَّهَا لِلّٰهِ عَادَتُهُمْ عَلَى ٱلْكُفَّارِ soll bedeuten: „sie

gehören (nun) Allah, ihre Natur ist gegen die Ungläubigen (gerichtet)", es scheint also إنّها auf die Schlösser in V. 48 zurückbezogen zu sein, — kaum mit Recht. Dafür daß von Muslimen erobertes Gebiet als „Gottesland" an unserer Stelle bezeichnet werden sollte, scheint kein Anlaß vorzuliegen. Wahrscheinlich ist انها ein allgemeiner Hinweis auf das Folgende: „wahrlich so ist's, herrlich ist ihr ständiges Auftreten gegenüber den Ungläubigen". Daß عادة die „Naturanlage" bedeute ist nicht glaubwürdig. Boucher S. 127, 7 kann عادة weder „Charakter" noch „Naturanlage" sein, sondern (Lebens-)Gewohnheit, das zeigt das daneben stehende عود X: eine Naturanlage kann man sich doch nicht zur Gewohnheit machen! S. 234, 6 أُسُودٌ عَادَتُهَا ٱلْهَصْرُ bedeutet „Löwen, deren Gewohnheit das Zermalmen ist" (von Reitern)[1]). Das Zitat Gedicht 495, 1 ist wiederum entstellt: für أنا ٱبْنُ تَمِيمٍ لِعَادَتِهَا قُرُومٌ ist im Text wirklich überliefert قُرُومًا, weiter gehört لِعَادَتِهَا nicht zu dem Satze أنا, sondern ل ist abhängig von نَمَتْ: „gewachsen ist (diese Stammgenossenschaft), weil sie die Gewohnheit hatten zu sein heldenhafte Männer und reichspendende Löwen". — Gedicht 84, 12 (= Boucher S. 94, 4: وَأَنْتَ ٱمْرُؤٌ عُوِّدْتَ لِلْمَجْدِ عَادَةً nicht: „du bist ein Mann, der s i c h an Ruhmestaten gewöhnt h a t", sondern „der (durch die Vorsehung) gewöhnt worden ist an eine dauernde Verbindung mit dem Ruhme".

V. 51. وَٱلْأَحْلَمُونَ إِذَا ٱلْحُلُومُ تَهَزْهَزَتْ بِٱلْقَوْمِ لَيْسَ حُلُومُهُمْ بِصِغَارِ

soll bedeuten: „und die M i t l e i d i g s t e n, wenn unter den Leuten das M i t l e i d sich regt, ist ihr Mitleid nicht gering"; es ist jedoch gemeint: „die die größte Selbstbeherrschung beweisen; wenn die Selbstbeherrschung bei den Leuten ins Wanken kommt, ist ihre Selbstbeherrschung nicht unzureichend".

V. 52. وَمَضَيْنَ بَعْدَ وَجًى عَلَى ٱلْحَزْوَارِ übersetzt: „und vorbeiziehen, nachdem sie auf dem rauhen Boden die Sohlen zerrissen haben"; es bedeutet in Wahrheit: „und nachdem sie schon hufkrank geworden sind noch über Klippenland ziehen müssen".

---

1) Vgl. so auch Šammāḫ 26, 4: „mit den hellen (Schwertern) aus Indien zu kämpfen ist unsere Gewohnheit.

V. 53. حَوْلَ مُعَمَّمٍ بِٱلتَّاجِ فِي حَلَقِ ٱلْمُلُوكِ نُضَارِ soll bedeuten: „rings um einen mit der Krone Geschmückten, gehüllt in die Panzerringe der Könige, von edlem Metalle". Es könnte ja نُضار als Bedel indeterminiert zu dem determinierten حَلَقِ ٱلْمُلُوكِ gestellt sein, besser
5 scheint es jedoch, نُضار mit dem indeterminierten مُعَمَّم zu verbinden. Darauf deutet auch der Kommentar: die Verwendung von نضار für Edelmetall ist sehr gewöhnlich, darum hebt er hervor, daß es in der Bedeutung „edel" und „vornehm" von allem gebraucht werden kann (vgl. auch Ibn Doraid 18, 2). Ferazdaḳ selbst ge-
10 braucht das Wort sogar von dem Auserwählten, der Auslese von Kamelen (ed. Boucher S. 28, 1). Auch daß حَلَقِ ٱلْمُلُوكِ hier „die Panzerringe der Könige" bedeutet, ist fraglich; entsprechend dem voraufgehenden حَوْلَ dürfte es so, wie Aḫṭal 46, 7 حَلَق durch جَمَاعَة erklärt wird, auch hier bedeuten: „(inmitten der) Schar der
15 Könige".

S. 25, V. 1. تَسُوقُهُمْ إِلَى قَدَرٍ آجالُهُمْ وَمَصَارِعُ übersetzt: „treibt ihr Los und Unglück in ein Verhängnis und Untergang". Das Wort مصارِع ist somit doppelt übersetzt („Unglück" und „Untergang"). Zum Schlusse heißt es noch: „Dem Sinne nach ist مَصَارِعُ
20 eigentlich mit قَدَرٍ zu verbinden: ihre Termine treiben sie in Tod und Unglück". Die Worte bedeuten: ihre Fristen und Stätten des Niederstreckens treiben sie zu einem Verhängnis", d. h. die für den Abschluß des Lebens bestimmten Zeiten und Orte. Zu der Veränderung آجَالُ لَهُمْ [ٱلْمَوْتِ] hat nicht eine „scheinbare Tautologie"
25 geführt, sondern die sprachliche Härte, die für die Späteren in der Verbindung eines determinierten und indeterminierten Wortes lag, die jedoch in der älteren Poesie auch sonst zu belegen ist, vgl. ʿUmar IV, S. 166. — Die Stelle „Dīwān 205" = Boucher S. 190, 6 bietet مَصْرَع in der Bedeutung des Infinitivs, wie ihn schon Freytag
30 bucht. إِنَّ ٱلْمُصِيبَةَ أَبْرَاهِيمُ مَصْرَعُهُ قَدْ kann nicht bedeuten: „siehe das Unglück Ibrāhīms, sein Sturz zermalmte", sondern „das Unglück

(d. h. das Opfer des Unglücks) ist Ibrāhīm, seine Niederwerfung ..", wozu inhaltlich Ferazdaḳ Boucher 106, 7 zu vergleichen ist.

S. 26 b) V. 1. لِعَادِي, das Metrum verlangt لِعَدِي. In der Verweisung auf 396, 31 l. 32.

V. 2. تَخْدُمُ l. تَخْدُمْ (nach لَمْ). 5

c) V. 1. In der Übersetzung war الْعِزَاءُ besser als Eigenname des Stammes zu fassen.

S. 27 V. 2. جَزَى ٱللّٰهُ ist nicht Aussage: „Gott hat gelohnt", sondern Wunsch, wie Boucher (S. 333) es auch richtig gefaßt hat. In den Worten وَخَصَّ بِهَا الأَدْنَيْنَ أَهْلَ ٱلْمَلَاوِمِ bezieht sich بها nicht 10 auf قَيْس, sondern auf مَلَامَة, es ist also nicht zu übersetzen: „und hat ihnen zugeteilt die Niedrigsten, die Leute der Schande", sondern: „und (Gott) wolle besonders mit ihr (der Schmach) bedenken die Nächststehenden, die (an sich schon) mit mannigfacher Schmach befleckten". V. 3 gibt dann die Begründung für diese 15 Verwünschung.

ebd. d) V. 2. وَلَمْ تَكُنْ فَزَارَةُ مُهْدِيًا لِخَيْرٍ أَمِيرُهَا soll bedeuten: „und Fazāra war kein Führer für Leute, die einen besseren Fürsten haben". Die Übersetzung verkennt das passive Partizip مُهْدِيًا, es ist einfach das Prädikat des Nominalsatzes, dessen Subjekt أَمِيرُهَا 20 ist, als Prädikat in den كَانَ-Satz gezogen worden; die Worte bedeuten: „nicht war Fazāra einer (d. h. ein Stamm), dessen Gebieter zu Heil geführt ward".

S. 29, V. 1. Die Einleitung besagt nicht: „als man zu seiner Unterstützung aufrief, in diesem Sinne sich aussprach". Der Text 25 lautet: وَيَدْعُوا النَّاسَ الى نُصْرَتِهِ وَيُفْتِيهِمْ بِذَلِكَ bedeutet also: „er (Samaida') forderte die Bewohner auf, ihn (Jezīd) zu unterstützen und beschied sie so in Rechtsgutachten".

V. 2. Der Ausdruck حِمَارٌ مُجَدَّعٌ, der von Ṣaḥāḥ und Ḳāmūs als „Esel, dessen Ohren abgeschnitten sind" erklärt wird, gibt 30 Anlaß eine Reihe von Belegstellen aufzuführen für جَدَّعَ „verstümmeln", einen Körperteil abschneiden, meist die Nase. Von den

vier Belegstellen ist nur eine, die vierte, für جدع II zu brauchen und sie ist unrichtig übersetzt: Ḥam. 114, V. 3; 318, V. 4; 601, V. 3 bieten den ersten Stamm, Hud. 31, 9 steht nicht جَدَّعُوا, sondern جُدِّعوا, kann auch nicht bedeuten: „rümpft die Nasen", sondern: „sie haben die Nasen der Hudail verstümmelt", d. h. bildlich, sie in Unehre gestürzt. Weiter, die genauere Bestimmung „N a s e abschneiden" ist nicht erweislich für Ḥam. 114, V. 3 und 318, V. 4: an der ersteren Stelle denkt der Kommentator an das Abschneiden der O h r e n oder die übertragene Bedeutung: „in Schande bringen", an der zweiten Stelle nur an die übertragene Bedeutung. — Ḥam. 666, V. 3 ist von Ohren die Rede, aber es steht nicht der 2. Stamm, sondern das Nomen loci des 1. Stammes مَجَادِع als Plural zu مَجْدَع: „Stellen, wo Verstümmelung vorgenommen ist, Reste der Verstümmelung". Für die übertragene Bedeutung „schänden" ist Imru'ulkais 57, 1 kein sicherer Beleg, die Gegenüberstellung von عُقْر im gleichen Halbvers spricht dafür, daß die Verwünschung hier im wörtlichen Sinne gefühlt wurde. 'Alkama 8, 3 belegt wiederum nur die 1. Form und zwar nicht im übertragenen, sondern eigentlichen Sinne, wobei das كَأَنّ zu beachten ist. In der Rhetorik ist der Vers ein Beleg für Zeugma, vgl. 'Askarī, Ṣinā'at. 136, 10, wo er anonym angeführt wird.

S. 29, Abschnitt f): Ḥasan al-Baṣrī hat, trotzdem er dreimal mit ṣ gedruckt erscheint, mit حصن nichts zu tun.

S. 30, V. 2: „Ḳismil" als Sg. des im Verse genannten القَسَامِل ist nicht gut bezeugt, lies Ḳasmala oder mit Ibn Doraid 293, 17 Ḳasmal. Ibn Doraid verrät auch, daß die Leute „wegen ihrer Schönheit" so genannt wurden. Ferazdaḳ will also durch seinen unfreundlichen Zusatz diese Schönheit wohl als ausdruckslos kennzeichnen. Ibn Doraid's Angaben verdienen schon aus dem Grunde mehr Glauben, als der spätere Verfasser des LA, weil er als Azdite die Genealogie seines Stammes besser kannte. Im Zitat aus LA 14, 75 ist قِسملة eigenmächtige Änderung für das dort deutliche قَسملة.

S. 31, V. 1. لَئِنْ مَرْوَانُ سَهَّلَ حَاجَتِي bedeutet nicht: „Marwān h a t w a h r l i c h meine Not gebrochen", sondern es ist Bedingungsvordersatz zu dem in V. 2 folgenden Nachsatze لَنِعْمَ: „wahrlich,

wenn M. mir die Erlangung meines Anliegens erleichtern würde ..., wie herrlich ...". Der Dichter scheint erst um die Gunst des neuen Statthalters sich zu bewerben.

S. 32, V. 2 zu وَٱلرَّافِدُ ٱلْقِرَى wird die Erklärung gegeben: „قِرًى ist Tamjīz-Akkus. zu الرافد, wie der wegen des Metrums unentbehrliche Artikel in الرافد beweist". Dagegen ist einzuwenden, daß determinierte Akkusative des Tamjīz sehr selten sind[1]). Da رَفَدَ transitiv ist, hat man die Wahl zwischen einem Objekts-Akkusativ und einem Genetiv in uneigentlicher Genetivverbindung, bei der das übergeordnete Wort durch einen determinierten Genetiv bekanntlich nicht determiniert wird, sondern des Artikels bedarf.

S. 33, V. 5. وَمَا مِنْ غُلَامٍ مِنْ مَعَدٍّ عَلِمْتُهُ soll bedeuten: „und keinen Burschen von Ma'add habe ich kennen gelernt", vielmehr ist عَلِمْتُهُ Qualifikation zu غُلَامٍ und gibt eine Einschränkung: nicht gibt es einen jungen Mann von Ma'add, den (d. h. soweit) ich (ihn) kenne". Das Prädikat folgt erst V. 6. — Im Zitat über Ṣaihad ies statt Bekrī 617: 615; „'Atīk" lies 'Aḳīḳ. Daß Ṣaihad bis an die Küste reicht" läßt sich aus Bekrī nicht entnehmen, die Worte إِلَى عَبْرِ حَضْرَمَوْتَ bedeuten „bis an den Rand von Ḥadramaut", d. h. im Binnenlande.

S. 33, V. 6. وَٱلَّذِى لَهُ عَدَدُ ٱلْحَصْبَاءِ مِنْ ذِى تَمَعْدُدِ „und hätte er auch die Anzahl der Kieselsteine unter den Ma'additen" erregt Bedenken. V. 5 bringt مَا مِنْ غُلَامٍ مِنْ مَعَدٍّ . . . وَلَا يَمْنِى ٱلْأَمْلَاكِ als Subjekt, das Prädikat ist V. 6 der Satz لَهُ مِثْلُ جَدِّ أَبِى ٱلْمُهَلَّبِ. Sollten die Worte وَٱلَّذِى dem Subjekt koordiniert sein, so würden sie sehr bedenklich nachhinken; man erwartet aber auch, weil das Subjekt negiert ist[2]), ein وَلَا ٱلَّذِى. Man wird deshalb وَٱلَّذِى als Schwur aufzufassen haben: „[so schwöre ich] bei dem [Gotte], dem als Eigentum zugehört die in der Menge den Kieselsteinchen gleichkommende Zahl ma'additischer Leute".

1) Einige Beispiele 'Umar IV, S. 141, Z. 3 ff.
2) Seltene Ausnahmen ebd. S. 157 und Anm. 1.

S. 34, Z. 2. يا سعيدَ l. سعيدُ, wie die Handschrift richtig bietet. Will man سَقَى ٱللّٰهُ قَبْرًا nicht wörtlich übersetzen: „Gott sende Regen einem Grab", so ist die Wiedergabe durch: „Gott lobe ..ein Grab" kaum zu verstehen und durch „Gott segne" zu er-
5 setzen. أَكْفَانًا عَلَيْكَ ثِيَابُهَا „Leichentücher, die als Kleider dich bedecken", besser „deren Stoffe dich bedecken".

V. 7, 8 und 9 auch bei Ibn Ḫillikān II, 353, 32. — V. 8 تُسْتَهْزَمُ ٱلْخَيْلُ بِٱسْمِهِ soll bedeuten: „durch dessen Namen die Rosse angetrieben werden" l. „durch dessen Namen die Rosse [der
10 Feinde] in die Flucht gejagt werden": vgl. Tibrīzī, Ḥam. B. 2, 81, 16 zur Erklärung von

جَعَلَ نَذْرَ ٱلرَّجُلِ ٱلْوَاحِدِ هَازِمًا لِلْجَيْشِ : وَٱلْجَيْشُ بِٱسْمِ أَبِيهِمْ يُسْتَهْزَمُ

Die folgenden Worte im Gedichte: وَإِنْ كَانَ مِنْهَا سَيْرُ شَهْرٍ مُطَرَّدِ bedeuten nicht: „auch wenn sie (schon hinter sich) haben die Reise
15 eines Monats, (die Reise) eines Gehetzten", sondern: „auch wenn sie (auf dieser Flucht) zurücklegen müssen den Marsch eines ganzen Monats". Diese Bedeutung von مُطَرَّد bezeugt Lane aus dem Asās s. v. طراد.

V. 9. مَدَّ l. مُدَّ. — Von den zum Belege von شَدَّ حَقْوَيْهِ
20 angeführten Stellen belegen 173, 2 und 207, 16 nur شَدَّ, an der ersten Stelle in Verbindung mit إِزَار, an der zweiten mit إِبْزِيم (Schnalle). — Dīwān, Gedicht 328, V. 2 steht غيرِ ٱلْمُعَرِّ nicht.

Gedicht b). فِدًى كُلُّ مَغْلُولِ ٱلْيَدَيْنِ عَنِ ٱلنَّدَى لِمَرْوَانَ hat nicht den „Sinn": „Wer je im Unglück gewesen, fühlt sich Marwān
25 für seine Hilfe zu tiefstem Danke verpflichtet", sondern: „jeden, dessen Hände gebunden sind und nicht Wohltaten erweisen, d. h. alle, die nicht gebefreudig sind, will ich opfern für Marwān, den gabenspendenden Marwān.

S. 35, V. 1. لَوْ لَمْ تَكُنْ دُعْمُوصَ بَطْنِ خُوَاقَةٍ soll bedeuten:
30 „wärest du nicht eine Kaulquappe im Innern einer Luzerne". Zunächst ist zu lesen دُعْمُوصَ als Prädikat zu كان und zu übersetzen:

„wärest du nicht gewesen". Weiter ist „eine Kaulquappe im Innern einer Luzerne" ein sehr auffälliges Bild. Ob حُواقة die Luzerne schlechthin bedeuten kann, ist unsicher. LA hat das Wort m. W. nicht, auch Ibn Sīda übergeht es im Abschnitt über die Futterpflanzen. Die älteste Quelle für das Wort ist nach TA aṣ-Ṣaġānī, es soll bedeuten: „was von den Blättern des *ḳatt* auf der Erde zurückbleibt, nachdem dieser weggebracht ist"; von „kurzen Stengeln" ist also nicht die Rede. (Die Form *ḳatt* wird vorgeschrieben von Sīb. 2, 189, 6, ihm folgen sämtliche mir bekannte Wörterbücher und Texte, eine Nebenform *ḳitt* (so bei H. zweimal) ist nicht nachzuweisen. Während das Wort sonst einstimmig als Luzerne angegeben wird, bezeichnet es nach Doughty (2, 335) in ʿAneiza Wicken.) Gleichviel ob das Wort Luzerne oder Wicke bedeutet, bei den länglichen Blättern oder Blättchen beider Arten kann von einem Bauch, einer Höhlung, in die Kaulquappen sich verstecken, kaum gesprochen werden. Ja möglicherweise ist حُواقة nur eine Verlesung für حُوَاقة „Abfall", Ṣaġānī war nach Lane ein „eigensinniger" Mann.

دُعْمُوص als „Kaulquappe" ist m. W. zuerst von Aug. Müller im Glossar zu Nöldeke's Delectus erklärt worden, die früheren Wörterbücher gaben an, es sei ein Tierchen, ein Wurm oder Fisch, im Beiruter Wörterbuch sind daraus geworden *petits insectes d'eau*. Eine gute Bestätigung der Angabe A. Müller's bietet der Muḫaṣṣaṣ des Ibn Sīda: unter den Fischen gibt er (10, 21, 21): „*duʿmūṣ* ist ein im Wasser lebendes Tier, dessen Kopf der Kopf eines Frosches und dessen Schwanz der Schwanz eines Fisches ist". In der Redensart أهْدَى مِنْ دُعَيْمِيصِ الرَّمْلِ (Maidānī 2, 245, 22), die meist auf einen Mann Namens Duʿaimīṣ gedeutet wird (z. B. Bekrī 336, 3), dürfte die ursprüngliche Bedeutung „kleine Kaulquappe" vorliegen. Die Kaulquappe im Sand zeigte an, wo vor kurzem noch Wasser geflossen war, der Grundwasserstrom also in unmittelbarer Nähe der Oberfläche zu finden war. Wer „besser als die kleine Kaulquappe im Sande den Weg zeigte" war also ein besonders tüchtiger Kenner der Wegverhältnisse. — Die Verweisung „Franz Delitzsch, Jüdisch-arab. Poesien, 6, Z. 6" beruht auf einem Mißverständnis, l. Nöldeke-Müller, Delectus veterum carminum arabicorum 6, 6. Wahrscheinlich ist die bei Jacob, Beduinenleben p. 25 gegebene Verweisung „Del. 6, 6" der Anlaß zu der sonderbaren Verkennung. Ferner ist im Zitat Aḫṭal 150, 7 غائرة unrichtig statt غاثرة. — Die nächstliegende Möglichkeit حواقة oder eine ihm ähnliche Form als Eigennamen eines Talgrundes in ʿOmān aufzufassen, findet in den Wörter-

büchern m. W. keine Stütze und wollte man جُوافَة lesen und als Namen eines Fisches erklären, wie es TA. 6, 63, 38 aus der Nihāja bezeugt wird, und in دعموص so wie in der Tradition vom Kauṯar einfach ein embryonenhaft gestaltetes Wesen sehen, so hindert بطن 5 daran, weil Ferazdaḳ trotz seiner Abneigung gegen Fische über ihre Entstehung doch wohl näheres wissen konnte.

S. 36, V. 2. Die Form البُنَيِّ stützt sich weder auf die Überlieferung dieser Stelle noch anderer Texte, sie ist deshalb Bd. 61, 635 mit Recht abgelehnt worden; die gewöhnliche Form البُنَيِّ 10 würde nicht gegen das Metrum verstoßen, doch weist der Reim darauf, daß das überlieferte والبُنَّى zu erhalten sein wird. Der im Reime stehende Genetiv وَلَا أَبِ erfordert einen voraufgehenden Genetiv, ich vermute deshalb das ohne größere Änderung aus أُمّ herstellbare بِأُمّ als Prädikat des negierten كان. Auch das Metrum 15 wäre dann in Ordnung. — Gegen die schon Bd. 61, 639 bezweifelte Gleichsetzung von زَجْر mit Stör spricht auch die Angabe im TA 3, 234, 22), der *zaǧ(a)r* habe kleine Schuppen.

b) V. 1. تَرَى بَطْشَةَ ٱللّٰهِ ٱلَّذِى بَطَشَتْ(!): Ist الذى wirklich in der Handschrift überliefert, so wäre es Vulgarismus, lies 20 ٱلَّتِى, wie das folgende feminine بَطَشَتْ beweist.

V. 2. واللجم l. وَٱللُّجُمِ; der Reim *ami* ist nicht streng durchgeführt, dem *umi* dieses Verses entspricht *imi* V. 8; *fi'āl* kann nicht einen inneren Plural *fu'al* bilden. — مُنْقَبِضًا dürfte trotz des Scholion bedeuten: „in eiligem Zuge“.

25 S. 37, Z. 2 l. اسرعوا.

V. 3. حَتَّى أَتَتْ أَرْضَ هَارُوتٍ لِعَاشِرَةٍ soll bedeuten: „bis sie kamen in das Land des Hārūt zu einem Stamme“ und wird durch die Bemerkung erläutert: „Das in unserem Zusammenhange kaum verständliche und sonst nirgends vorkommende عاشِرَة halte ich für 30 eine durch das Metrum veranlaßte Umbildung des sehr häufigen

عَشِيرَةٌ, das einen guten Sinn gibt". Sollte wirklich in einer arabischen Grammatik das Ordinalzahlwort zu „zehn" fehlen? لِعَاشِرَةٍ heißt: „in einer zehnten Nacht", d. h. nach ihrem Abmarsch.

V. 4. وَأَنَّهُمْ مِثْلُ ضُلَّالٍ مِنَ ٱلنَّعَمِ kann nicht bedeuten, wenn die Vokale richtig gesetzt sind, „und daß sie waren wie Abirrende von der Gnade", sondern nur „wie verirrte Schafe (oder Kamele)".

V. 5. Eine Erwähnung der Ṯamūd 1 Mose 10, 13 ist im hebräischen Texte nicht nachzuweisen und fehlt m. W. im ganzen Alten Testament[1]). Die Erbauung von Wohnungen im Fels wird im Koran nicht erwähnt Sūre 7, **21** und 26, **191**, sondern **7, 72** und 26, **149**, außerdem auch 15, 82 und 89, 8. — Die Geschichte der ʿĀd wird nicht Sūre 7, **83**, sondern 7, **63** erzählt.

S. 38, V. 7. وَيَوْمَ غَيْمٍ مِنَ ٱلْهِنْدِيِّ كُنْتَ لَهُ ضَوْءًا: man wird kaum لَهُ auf غَيْمٍ beziehen dürfen, sondern auf يَوْمَ „für den von einer Schwerterwolke verdunkelten Tag warst du ein Licht, als er dunkel war von tiefer Finsternis". In dem Zitat aus dem Dīwān (S. 14, Z. 10) l. عليكم und حُمُر.

S. 39, V. 9. Statt عَبْرًا wird durch das Metrum عِبَرًا gefordert, also nicht „nachdem sie bereits in vergangener Zeit einen Untergang gesehen hatten", sondern „obwohl sie doch (warnende) Beispiele unter den der Vergangenheit angehörenden Völkerschaften kannten". Eine Beziehung des Wortes عبرا „auf den Untergang Jezīd's" bei ʿAḳr ist ausgeschlossen.

Zu V. 10 heißt es: „Der Irrealis der Gegenwart spricht für die Entstehung des Gedichtes vor der Katastrophe von Ḳandābīl". Darauf lassen sich nicht gut Schlüsse bauen. Im Vordersatz steht لَوْ أَنَّ mit Nominalsatz, daran schließt أَوْ mit كَانَ, im Nachsatz ما mit Perfekt غَزَا. Nach Caspari-Müller[5] S. 197 ist in Sätzen mit لَوْ, wenn der Vordersatz ein Imperfekt, der Nachsatz ein Perfekt hat, für beide die Bedeutung des Coniunctiv Imperfecti anzunehmen, aber das Gegenteil behauptet Zamaḫšarī Mufaṣṣal 150, 4 und die

---

1) Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen[2] S. 118 kennt auch aus der jüdischen Literatur keine Erwähnung.

Setzung von ما mit Perfekt im Nachsatze, das ja die Negation von قد mit Perfekt ist, spricht für seine Ansicht.

S. 40, V. 3. خُوَيْلَةً l. خُوَيْلَةِ, weil es durch folgendes جَحْدَرٍ determiniert wird. Die Verweisung auf Fer. 257, **10** ist zu ändern in **16**.

S. **41**, V. 4. Von den drei Belegen für رَقْرَقَ „perlen" ist ʿAlḳ 13, **14** zu ändern in **41** (das Wort bedeutet dort wahrscheinlich „blinken") und Imrḳ 19, 19 ist auch unrichtig, das Nomen رَقْرَاق „glänzend" (Perle) kommt 19, **9** vor.

V. 5. فَسَاغَ لَهَا nicht „nun ist ihr e r l a u b t die Erfrischung des Trunkes", sondern der Gegensatz zu V. 3 شَجًا . . فِي مَكَانِ الْمُخَنَّقِ nötigt zu der Übersetzung: (nun rann ungehindert in ihrer Kehle herab, zu deutsch etwa:) „nun schmeckte ihr wieder kühler Trank": die Kehle war ihr eben nicht mehr zugeschnürt.

Zu V. 6. Lies Aḫwaz.

V. 8. يُدَهْدَى . . . شَتَّى مِنْ قَتِيلٍ وَمُرْهَقِ bedeutet nicht: „sie rollten herab . . . zerstreute (Stücke) von Getöteten und Überwundenen", vielmehr nimmt شَتَّى die durch مِنْ eingeführten Glieder vorauf: „herabgerollt wurden verschiedene, sowohl Getötete als schwer Verwundete", ähnlich steht شَتَّى Aḫṭ. 321, 7, doch folgen dort die beiden Glieder im Nominativ.

S. 42, Z. 1: „Aḫṭal 225, Z. 1", l. **245**; Z. 3 „bei **L**" l. bei **F**.

V. 9. Lies Abū Miḥǧan.

V. 10. مُخْرَق bietet zwar schon Boucher, ein Partic. pass. IV ist jedoch unwahrscheinlich, da die Bedeutung „durchbohren" vom IV. Stamm nicht belegt ist, besser Inf. I مَفْعَل; mit der Feminin-Endung wird diese Infinitivbildung bei Dozy belegt. Die angeführten Parallelstellen geben keine genaue Entsprechung: Huḏ. 29, 2; Zuhair 14, 15 und 15, 11 belegen den II. Stamm; Huḏ. 44, 5 den ersten, Ḥam. 28, 8 ist nicht zu finden. Die Angabe خرق werde „gewöhnlich von Stoßwaffen" gebraucht, steht nicht im Einklang mit den beigebrachten Belegen: Huḏ. 29, 2 und Zuhair 14, 15 ist von Pfeilen die Rede; Zuhair 15, 11 von einem tierärztlichen Instrument zur

Öffnung von Wasseransammlungen unter der Haut. Nur Huḏ. 44, 5 ist von der Lanzenspitze die Rede.

V. 11. Lies تَرَقْرَقِ (Reim!). — قَتْلًا بِٱبْنِ أَرْطَاةَ ist nicht Tötung „infolge des Ibn Arṭāt“, sondern „zum Ausgleiche, zur Rache für“.

V. 13. Die Verbindung: أَنْوَاحٍ قِيَامٍ نِسَاؤُهَا erlaubt nicht in أنواح die von den Wörterbüchern allerdings bezeugte Bedeutung „Klagefrauen“ hier zu suchen. Die nachfolgende ausdrückliche Erwähnung der Frauen verlangt die Erklärung als „Totenklagen (, bei denen die Frauen, die sie erheben, stehen)“. — Über die Bildung دَرْدَق handelt Nöldeke, Mandäische Grammatik, S. 185, Anm. 1 (im Mandäischen ist דירדקיא Plural zu דְּקָ).

V. 14. ذَاتَ حَلِيلٍ ist nicht die „Braut“, sondern die „verheiratete Frau“; sie ist nicht geschieden worden, weil sie ihren Mann im Lanzenkampf eingebüßt hat und dann ohne weiteres rechtmäßiges Eigentum des Siegers geworden ist. — Aġ 19, 14, 22 und Baiḍāwī 1, 203, 18 wird der Vers mit der Lesart حَلَالٌ überliefert, an der ersteren Stelle weiter mit أَنْكَحَتْنَا. — Dīwān 136, 6 (Boucher 141, 12) وَتُنَالُ أَيَامِيهِمْ وَإِنْ لَمْ تُخْطَبِ bedeutet nicht: „und ihre Witwen sind zu haben, auch wenn man sie nicht zu Frauen verlangt“, sondern: „und die unverheirateten Frauen bei ihnen erlangt man, ohne daß es einer Brautwerbung bedürfte“; أَيِّمٌ ist nicht Witwe, sondern unverheiratete Frau schlechthin. Šammāḫ 7, 4 freut sich über die Nachricht, daß seine Geliebte sich nicht verheiratet hat . . . أَنَّهَا أَيِّمٌ لَمْ تَزَوَّجِ.

V. 15. „Zwischen Hände (!) und Beinen sind sie gefallen“ soll wiedergeben Ferazdaķs فِي أَيْدٍ سَقَطْنَ وَأَسْوُقِ; der fem. Plural سقطن kann sich aber keinesfalls auf den Gatten und die beiden Oheime beziehen, auch رَأْسٌ ist im Altarabischen Maskulinum und أَثَافٍ kommt als Subjekt nicht ernsthaft in Frage, vielmehr ist Subjekt zu سقطن das unmittelbar daneben stehende أَيْدٍ „unter abgeschlagenen Händen und Schenkeln“.

b) V. 33. لَقَدْ عَجِبْتُ مِنَ ٱلْأَزْدِيِّ جَاءَ بِهِ يَقُودُهُ لِلْمَنَايَا حَيْنُ مَغْرُورِ

wird übersetzt: „Traun ich habe über den Azditen gestaunt, den das blinde Verhängnis brachte und in den Tod führte". Den Satz جاء به kann man nicht gut als Relativsatz zu dem determinierten الأزدي stellen, es ist Zustandssatz. Ferner lassen sich Verbindungen wie رَجُلُ سَوْءٍ nicht ohne weiteres übertragen auf حَيْنُ مَغْرُورٍ, so daß dieses bedeuten könnte „das blinde Verhängnis", oder das in der Anmerkung mitgeteilte بَرْقُ غَاوٍ, das bedeuten soll „ein trügerischer Blitz". Die Voraussetzung der ursprünglich infinitivischen Verwendung von سَوْءٍ fehlt ja in beiden Fällen. Man wird also die Ferazdaḳ-Stelle zu verstehen haben: „als das Verderben, wie es einen Betörten trifft, ihn zu den Todeslosen führend herangebracht hatte". — Der im Kommentar genannte al-Ḥasan ibn Hānī (l. Hāni') ist der bekannte Abū Nuwās. Der Vers

وَكُنَّا إِذَا مَا ٱلْحَائِنُ ٱلْجَدِّ غَرَّهُ سَنَا بَرْقِ غَاوٍ أَوْ ضَجِيجُ رِعَادِ

bedeutet nicht: „so oft den vom Verhängnis Verfolgten ein trügerischer Blitz irreführt", sondern „sobald den, dessen Glück dem Untergange nahe, betört das Leuchten des Blitzes, wie er einem Verlorenen erscheint, oder das Brüllen von Donnerschlägen, dann stand es bei uns so:".

V. 34. Das überlieferte مُنَكَّسًا durch „gesenkten Hauptes" wiederzugeben ist mißverständlich; den Kopf senkend müßte mit Unterdrückung des Objekts durch das aktive Partizip ausgedrückt werden, das passive bedeutet: mit dem Kopf nach unten aufgehängt — Lies بخنزير, wie Boucher richtig bietet.

S. 44, V. 35. Es liegt kein Grund vor, das überlieferte ٱلْمُسْقَى zu ändern in das schwächere ٱلسُّقْى; unrichtig ist مَطْلِيَّةً statt Bouchers richtigem مطلّية.

V. 36. منطقين (so zweimal, im Vers und Kommentar) ist Fehler für das überlieferte منطّقين, die Verweisung auf S. 597 (in dieser Zeitschrift Bd. 59) ändert daran nichts, weil dort der V. Stamm verwendet ist. — Die aus Lane übernommene Erklärung von دقاريرِ ist sehr verstümmelt: „*drawsers* l. *drawers* (wohl Verwechslung

mit *trousers*) und weiter ist statt „*with covering only*" zu lesen: „*without legs covering only*".

V. 38. Wenn Ferazdaḳ im vorhergehenden Verse schlechthin von Abul-'Āṣī spricht, so ist das kein Grund den genaueren Ausdruck in diesem Verse حرب آل ابى العاصى zu übersetzen: „der Krieg mit Abul-'Āṣī", es handelt sich wirklich um „die Familie, die Nachkommen des Abul-'Āṣī", der nicht dem aus der Geschichte Muḥammeds bekannten Abul-'Āṣī ibn ar-Rabī' gleichzusetzen ist, sondern dem Vorfahren der Merwāniden (Wüstenfeld U 21); es sollen nach unserer Ausdrucksweise umaijadische Truppen bezeichnet werden. Die Herausgeber des Ferazdaḳ und Aḫṭal übergehen, soweit ich sehe, die nicht seltenen Hinweise auf diesen Abul-'Āṣī mit Stillschweigen. — Die Übersetzung von كَالْمِخْرَاقِ durch „gleich der flatternden Leinwand" dürfte den Kern der Sache nicht treffen. Wird ein Stück Zeug zusammengerollt, so flattert es nicht mehr, sondern wird ein halbstarrer Körper, der sich leichter und demnach meist auch schneller bewegen läßt, als ein Schwert. LA 11, 363, 13 wird erzählt, Muḥammed habe junge Leute überrascht, die ihre Lendentücher abgelegt, zu solchen länglichen Rollen gedreht hatten und, nunmehr nackt, als Waffen zu einer Prügelei benutzten. Die Bedeutung „hölzernes Schwert" scheint sich nur auf Zauzanī zu stützen (Erklärung der Mu'allaḳāt, Cairo 1311, S. 115, 15); Baṭaljūsī (107, 17) erklärt مِخْرَاق als „kurze Lanze mit langer Metallspitze", das dürfte aber wohl eine Verwechslung mit مِزْرَاق sein; Tibrīzī gibt als Bedeutung „eine Sache, die man einer anderen ähnlich macht, wie Spielzeug der Kinder dem Eisen (Lyall X anc. poems 115, 6). Von einem wirklichen Schwert, der berühmten Ṣamṣāma, die einst 'Amr ibn Ma'dīkarib gehörte, gebraucht es der Dichter Abul-Haul (Belāds. 120, 13). Endlich wird Ṭarafa 3, 9 kaum als Belegstelle für مِخْرَاق im Sinne von zusammengerolltes Zeugstück verwendet werden können, Šingīṭī erklärt es dort als سَخِىّ „freigebig", wahrscheinlich bedeutet es „hurtig", da es als Ruhm der (bartlosen) Jünglinge eines Stammes erwähnt wird.

S. 45, V. 1. Die Verweisung auf Ferazdaḳ Gedicht 312, 2 ist unrichtig.

V. 2. Das Imperfekt in diesem Verse erklärt sich als Zustandssatz zu كذب V. 1; ein Hinweis auf die Zeitsphäre und ein Schluß auf die Abfassungszeit des Gedichtes ist diesem Imperfekt nicht zu entnehmen.

5 S. 46, V. 5. يُقَحِّمُهُمْ فِى السِّنْد zu übersetzen: „indem sie stürzte in Sind" ergibt ein falsches Bild, das Wort bedeutet: jmdn. überlegungslos in etwas treiben, also will der Dichter sagen: „indem es sie bis nach Sind Hals über Kopf jagte". — Hilāb l. Hilāl.

V. 6. كلف l. كَلْب.

10 V. 7. وعَبَّادُ l. وعبادٌ, wie die Handschrift deutlich bietet, der Schreiber bezeichnet Ḍamma-Tanwīn durch Ḍamma, dem er links unten einen schrägen Strich anheftet, vgl. 431, 4 فَالِكٌ, 433, 9 عَادٌ, 284, 1 Schol. Z. 2 مِنْقَبٌ, 261, 1 مُجَاشِعٌ. — الخادفة l. الخلافة.

V. 8. قدوسهم l. تَدُوسُهُمْ. — Dīwān 224, 62 bietet die Ausgabe von Boucher S. 210, 3 v. u. richtig den Akkusativ حَصَائِدَ nach كَانَ.

S. 47, V. 9. Die Verweisung auf Dīwān 209, 1 ist unrichtig. Die Behauptung, der Koran mache keine näheren Angaben über die Art des Unterganges des Stammes ʿĀd, trifft nicht zu; an den
20 bezeichneten Stellen (Sūre 7 und 11, 52 ff.) findet sich allerdings die Angabe nicht, wohl aber Sūre 69, 6: „was die ʿĀd betrifft, so wurden sie durch einen heftigen eisigen Wind umgebracht, den er gegen sie arbeiten ließ sieben Nächte und acht Tage in ununterbrochenem Verlauf, da sah man die Leute dort zu Boden gestreckt,
25 als wären es Palmenstümpfe mit zerfressenem Mark". — Sūre 11, 70 صَيْحَة durch „Erdbeben" wiederzugeben ist nicht zulässig, es bedeutet „Geschrei, Wehegeschrei" und dessen Veranlassung: „Unglück, Verderben". „Erdbeben" würde dem ḳorānischen رَجْفَة entsprechen, das Sūre 7, 76 als Veranlassung des Unterganges genannt wird.

30 V. 10:

أَبَتْ مُضَرُ ٱلْحَمْرَاءُ إِلَّا تَكَرُّمًا عَلَى ٱلنَّاسِ يَعْلُو كُلَّ جَدٍّ جُدُودُهَا

soll bedeuten: „Nichts wollte Muḍar als edel handeln; über den Menschen ragen ihre Ahnen empor und übertreffen alle Ahnen".

Verkannt ist die Verbindung von على الناس mit تَكَرُّمًا, wie كَرُمَ I oft mit عَلَى verbunden ist: Muḍar wollte nur durch edele Art sich auszeichnen vor den Menschen, da seine Ahnen jeden Ahnen übertreffen. Die Verweisung auf Dīwān 216, 17 ist unrichtig, Boucher S. 200, 9 steht das Wort nicht. Weiter wird als Belegstelle für قَيْس الحَمْرَاء angeführt Gedicht 188, 31, das Boucher S. 181, 6 entspricht; dort steht jedoch قَيْشُ ٱلْحُمْرِ „die Eicheln der Ruten von Eseln" als widerliches Gericht der Fazāra.

Ebd. Gedicht d) Ǧarīs später Ǧasīr l. Ǧarīr.

S. 48, V. 2. لَوْ دَعَتْ لِإجَابِهَا بَنُو ٱلْحَرْبِ ضَرَّابُو يَدَىْ كُلِّ أَصْيَدِ soll bedeuten: „wenn sie um Erhörung bäte, so schlügen die Söhne Ḥarbs die Hände jedes Steifnackigen (sc. Kämpfers) ab". Zu beanstanden ist die Veränderung des überlieferten لَأَجَابَهَا in لِإجابِها, ferner die Gleichsetzung von بنو الحرب mit Banū Ḥarb, die später als Umaijaden erklärt werden, und endlich ist ein Verbaladjektiv als Ersatz eines Verbum finitum im Nachsatze von لَوْ wenig vertrauenerweckend. Den Nachsatz zu لَوْ bringt schon das richtig überlieferte لَأَجَابَهَا: „wenn sie gerufen hätte, so würden ihr Folge geleistet haben". In بَنُو ٱلْحَرْبِ liegt kein Eigenname vor, der Vorfahre der Umaijaden heißt حَرْب, ohne Artikel, vgl. Ibn Doraid 45, 18. ابن الحَرْب ist schon bei Freytag als „vir bellicosus et pugnax" erklärt, so bedeutet بَنُو الحَرْبِ „tapfere Krieger, (die abhauen die Hände jedes Hochmütigen)".

V. 3. وَلَوْ لَمْ يَمُتْ آلُ ٱلْمُهَلَّبِ لَمْ تَكُنْ تَنَاوَلُهَا wird übersetzt: „Wäre die Familie Muhàllabs nicht am Aussterben, so würdest du sie nie erlangen" und weiter heißt es: „Statt des Irrealis der Gegenwart sollte wohl der Irrealis der Vergangenheit stehen, der sich innerhalb eines Metrums fast nie gebrauchen läßt". Metrische Gründe gegen die Setzung von Perfekt im Vordersatz und Nachsatze bei لَوْ werden sich schwerlich nachweisen lassen, ʿUmar ibn abī Rabīʿa bietet die Verbindung mehrfach, und welche andere Kon-

struktion läge dem Dichter bei negiertem Verb wohl näher als لَمْ mit dem Apocopat? Es ist also ein regelrechter Irrealis der Vergangenheit: „wäre die Familie nicht gestorben, so wärest du nie in der Lage gewesen, sie (d. h. deine Frau) zu erreichen".

V. 4. أَهَانَ ٱللّٰهُ مَثْوَاكَ übersetzt: „Gott verachtet deinen Aufenthaltsort" ist als Verwünschung zu fassen: „Gott mache verächtlich deine Wohnstätte!", d. h. er schände dein Haus, so wie Ferazdaḳ mit dem تَنَحَّ . عَنِ ٱسْمِ نَبِيِّ ٱلْمُسْلِمِينَ مُحَمَّدِ seinem Gegner das Recht auf seinen Namen bestreiten will: wage es nicht weiter dich mit dem Namen des Propheten Muḥammed zu nennen!

Nachtrag.

Nach der Absendung meiner Nachlese zu den Muhallabiten-Liedern Ferazdaḳ's las ich die im 17. Bande der Zapiski wostočnago otdelenija I. R. Arch. Obščestwa S. 031 ff. von Baron V. Rosen veröffentlichte Abhandlung Верблюдъ или ведро? (Kamel oder Eimer?), die sich ebenfalls mit dem Gegenstande beschäftigt. Da diese Abhandlung nicht, wie die frühere desselben Verfassers über Aus ibn Ḥaǧar eine Berücksichtigung in der Zeitschrift m. W. bisher gefunden hat, so mögen kurz hier die Ergebnisse mitgeteilt werden.

Zu Zeitschrift Bd. 59, S. 596, V. 3: B. Rosen erhebt Einspruch gegen die Angabe, daß صَرَّ II nach den Lexikographen nur „vorangehen" bedeute und Ferazdaḳ es unter dem Drucke des Metrum in der Bedeutung von صَرَّ I „mit dem Euterschutz versehen" gebrauche. Er weist darauf hin, daß die Lexikographen 1. für صَرَّ II außer der Bedeutung „vorangehen" noch andere Bedeutungen geben nämlich a) „sammeln": LA VI, 122, 6 f., TA III, 332, 3 v. u. f., Lane IV, 1671; b) „die Ohren aufrichten" vom Pferde gesagt: LA VI, 122, 11 f., TA III, 330, 26, Lane IV, 1671 und 2. für die Bedeutung „mit dem Euterschutz versehen" das passive Partizip des 2. Stammes als Synonym der gleichen Form des ersten Stammes anführen: LA VI, 121, 14 ff., TA III, 330, 22 f., Lane IV, 1671. Er bezweifelt deshalb mit Recht, daß der Beweis erbracht werden könne, Ferazdaḳ habe als erster unter dem Drucke des Metrum die zweite Form in dieser Bedeutung gebraucht (S. 043 f.). — Den Anlaß zu

der irrtümlichen Angabe hat wohl das Wörterbuch von Freytag gegeben, in dem für صرّ II nur die Bedeutung „praecessit camela“ angeführt ist.

V. 4. Zu den Worten تُيُوسٍ مِنَ ٱلْحَبْلِيّ, die übersetzt sind: „von Ziegenböcken, desjenigen von al-Ḥabl“ mit der Erklärung, al-Ḥabl sei ein Stadtviertel in Baṣra, gibt Rosen die glänzende Verbesserung الْجَبَلِي. Das Metrum (Wāfir) gestattet die prosodische Änderung; eine gewisse Schwierigkeit bereitet allerdings die Eigentümlichkeit der Ferazdaḳ-Handschrift der Aja Sofia das ح durch ein untergesetztes kleines ح zu kennzeichnen, aber der Sinn gibt Rosen unbedingt Recht. Der Dichter will sagen: „Böcken von der Berg(-Art) mit kurzem Haar“. Gemeint ist der Bergbock التيس الجبلى oder وعل, bei uns Steinbock genannt, Capra beden. Rosen verweist auf Damīrī II, 473 s. v. وعل, G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben [2], p. 117, Doughty, Travels I, 613 („with thick short hair“). Außerdem weist er darauf hin, daß الجبلى tatsächlich gedruckt ist in der im ganzen unzuverlässigen Ausgabe des Dīwāns von Ferazdaḳ, die in Būlāḳ erschien (Rosen S. 045 f.). — Da diese Ausgabe nach einer mündlichen Äußerung Socin's auf eine für den Druck nicht bestimmte Abschrift einer Oxforder Handschrift zurückgeht, so bietet vielleicht auch diese die Lesart ٱلْجَبَلِي. Weiter würde die Auffassung von موضع als „Stadtviertel“ m. W. durch den Sprachgebrauch nicht begünstigt; al-Ḥabl würde eine Örtlichkeit im Gebiete von Baṣra sein, nach dem Namen wahrscheinlich eine Dünenbildung.

Zu S. 597, V. 7: Rosen spottet über die Bereicherung der arabischen Grammatik durch die Form *fa'īlī* im Sinne von *fa'īl* und zeigt, daß Ibn al-Mukarram irrte, als er im Vertrauen auf Ǧauharī دَلِيلَى als gleichbedeutend mit dem Verbaladjektiv دَلِيل ansetzte, während es in Wirklichkeit mit dem Infinitive دَلَالَة gleiche Bedeutung hat; erst sekundär könne dann der Infinitiv als Nomen agentis verwendet werden (S. 044).

Zu S. 598, V. 8: Für die Frage nach dem Alter des Mastkorbes bei den Arabern verweist Rosen auf die Miniatur in Schefer's

Handschrift der Maḳāmen des Ḥarīrī, die van der Lith in der Ausgabe der Merveilles de l'Inde veröffentlicht hat (S. 039 Anm.). — Dieses Zeugnis ist um zwei Jahrhunderte jünger als Muḳaddasī.

Zu S. 599, V. 12: مُغْزَلَةُ ٱلْجَوَارِى, übersetzt: „Länder, wo sich die Mädchen hofieren lassen" mit Verweisung auf Wright, Arab. Gramm. I, 148 B b: Rosen verbessert in I, 148 C b und weist darauf hin, daß es sich dort nicht um nomina loci et temporis handele, sondern um nomina abundantiae et multitudinis und daß entweder مُغْزِلَةٌ gelesen werden mußte (aktive Form!) oder nach § B مَغْزَلَةٌ; die letztere Form hält Rosen für die „echte" (S. 047).

Zu S. 603, V. 6: Auch Rosen nimmt Anstoß daran, daß die Azditen auf Land „die zwei Zoll dicken Ankertaue" um den Hals getragen hätten, er findet in den Worten tatsächlich nur einen Hinweis auf die Ungeschicklichkeit der früheren Seeleute im Reiten (S. 039, Anm.).

Zu S. 605, V. 10: Auf Grund reicheren Materiales kommt Rosen zu denselben Ergebnissen wie oben die Nachlese. Er zeigt, daß جوب nicht den Melkeimer bezeichnen würde, sondern einen großen Eimer, mit dem man Wasser aus dem Brunnen schöpft, und daß فِى جِلْدِ جَوْبٍ مُعَلَّبٍ bedeuten müßte „aus einem zum Melkeimer geformten Leder eines großen Eimers", was ihm sehr unbefriedigend erscheint. Den zur Stütze angeführten Vers des Kumait weist Rosen mit der richtigen Vokalisation لَهُ أَقْتَارُ ٱلْجُلُودِ ٱلْمُعَلَّبِ nach aus der Handschrift Nr. 429 des Asiatischen Museums, einem im Jahre 651 d. H. geschriebenen Exemplare des Ṣaḥāḥ, und der in der Bibliothek der St. Petersburger Universität aufbewahrten Handschrift von Ṣaġānī's Maġma' al-baḥrain. Außerdem belegt er die Ursprünglichkeit und Richtigkeit des bei Ferazdaḳ überlieferten حَوْب durch den Nachweis, daß LA I, 330, 1 unter der Wurzel حوب mit Berufung auf den alten Philologen al-Laiṯ der Halbvers anonym mit حوب angeführt wird und bei aṣ-Ṣaġānī ebenfalls unter حوب der ganze Vers mit Nennung des Ferazdaḳ gegeben ist. Für die Verbindung von حَوْب mit مُعَلَّبٌ verweist Rosen noch auf LA 2, 119, 10 نَاقَةٌ مُعَلَّبَةٌ und ebd. 120, 4—9 (S. 031 ff.). — Rosen's Urteil, daß

der Verfasser des LA den Kumait-Vers nicht verstanden habe, möchte ich auf den Herausgeber oder auf Handschriften des LA beschränken; die Anordnung des Verses unmittelbar nach مُعَلَّب scheint mir dafür zu sprechen, daß der Verfasser selbst richtig den Vers mit مُعلَب las. Auch die Randnote des Herausgebers im LA dürfte nur für die ihm vorliegende Handschrift des Ibn Sīda, nicht für das Original beweiskräftig sein. Zur Übersetzung des Kumait-verses möchte ich Bedenken äußern dagegen, daß beim صَبُوح, dem Morgengetränk, an „Wein" zu denken sei. Dafür daß dieser aus ledernen Schalen getrunken wurde, kenne ich keinen weiteren Beleg, indessen ist صَبُوح als Milch bezeugt durch Aġ 7, 90, 2.

Zu S. 607, V. 14: Auch Rosen erhebt dagegen Einspruch, daß hier gegen die Azditin der Vorwurf der Feigheit erhoben würde; er sieht in dem Verse nur eine weitere Ausführung des Gedankens, der das ganze Stück durchzieht: die Azditen leben nicht so wie die ordentlichen Leute, d. h. wie die arabischen Beduinen, die nach der Meinung des Dichters unermeßlich hoch über den Azditen stehen (S. 039, Anm.).

Zu S. 621, V. 5: Rosen weist darauf hin, daß das handschriftlich überlieferte تَحْسَبَنَّا, das stillschweigend in تَحْسَبِنَ geändert ist, wieder hergestellt werden muß und daß die Übersetzung von Freytag Prov. 1, 613 nicht den Vorwurf „ungenau" verdient, sondern in Übereinstimmung mit TA V, 377, 22—26 und Lane 1350, Col. 1 steht (S. 047).

Zu der oben S. 107 der Nachlese gegebenen Erklärung von إنَّما als allgemeinem Hinweis auf das Folgende bemerkte Herr Prof. Brockelmann bei der Aufnahme in diese Zeitschrift, daß ich auf Koran Sure 22, V. 45 hätte verweisen können, „wo dieser wie es scheint im älteren Arabisch sehr seltene Sprachgebrauch (Grundriß II, 441, § 272) gleichfalls vorliegt".

Zu der S. 105 der Nachlese gegebenen Erklärung von عِمَامَة مَيلاء als hochmütig nachlässiger Art den Turban zu tragen, verweist Herr Prof. Dr. Stumme auf seine „Neue Tunisische Sammlungen, Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen Bd. 2

(1896), S. 124 in Gedicht 38, den letzten Vers, wo *wuttakrêṭû* (so, nicht *wuttâgrêṭâ!*) *'âkri' mâila* in diesem Sinne zu verstehen ist, die Übersetzung ‚und mit dem scharlachroten, flatṭernden Umschlagetuche' den Sinn also nicht trifft, sowie auf den ersten Vers (انت حزامك ملوى تخبيل-على جوفك يرجج ويميل) des Schärpengedichts im Aufsatze: Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax von Karl Narbeshuber (= Veröffentlichungen des Städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 3), Leipzig 1907, S. 38 u. 42."

Zu dem S. 104 erwähnten Spielzeug *ḫudrūf* finde ich meine stille Vermutung, daß es dem unter Ludwig XIV. in Frankreich beliebten Spielzeuge entspreche, wie es Watteau auf seinem Gemälde L'Indifférent über dem Kopfe des jungen vornehmen Mannes dargestellt hat, bestätigt durch E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften LIV, S. 308 f., wo auch von Dr. F. Hauser eine Zeichnung und Beschreibung gegeben ist. Ebenda S. 339 spricht Prof. Dr. Hess über *du'mūṣ*, von dem S. 113 der Nachlese die Rede war.

Endlich habe ich nachzutragen zu S. 80/81, daß doch auch ein anerkennendes Urteil über den Knoblauch in der arabischen Literatur vorkommt: Muḳaddasī 359, 10 spricht mit hohem Lob von den Einwohnern von Āmul in Ṭabaristān und sagt: „der Knoblauch hat ihren Geruch angenehm und der Reis ihren Wuchs (wörtlich: ihre Taillen) schlank gemacht".

Eine Fetwā gegen die Futuwwa.

Von

I. Goldziher.

Seit dem Erscheinen der wichtigen Beiträge unseres betrauerten Hermann Thorning hat sich in unseren Kreisen das Interesse wieder der Bedeutung der Futuwwa im Islam und den daran sich knüpfenden sozialen Erscheinungen zugewandt. (Vgl. jüngst Prof. Rich. Hartmann in dieser Zeitschr. 1918 [Bd. 72] 193—198.) Es wäre dabei noch die Tatsache zu verzeichnen, daß Vertreter der islamischen Orthodoxie nicht wohl gegen den Begriff der Futuwwa, zumal in seiner ṣūfischen Definition, sondern gegen die Verkörperung desselben in der weltlichen Einrichtung der *fitjān* und die damit verbundenen Bräuche sich ablehnend und zurückweisend verhalten haben.

Wir können hierfür auf eine, soweit mir erinnerlich ist, in diesem Zusammenhang noch nicht beachtete *fetwā* des Aleppoer Šāfi'iten Zejn al-dīn ʿOmar ibn al-Wardī (st. 749/1349, Brockelmann II, 140) hinweisen, die in eine Auswahl seiner sonst zumeist belletristischen Produkte einverleibt wurde, die in dem von der Ǵawā'ib-Druckerei 1300 h. herausgegebenen Sammelbande, demselben, in dem sich Kommentare zur Lāmijjat al'arab (s. Jacob, Šanfara-Studien II, 43. 46 s. v. Mubarrad, Zamachšarī) finden, abgedruckt sind (S. 154—156: وكتب على فتوى فى الفتوّة).

In dieser im Saǵʿ abgefaßten Fetwā (dies die belletristische Seite des Schriftstückes), deren Verfasser sich auf gleichgesinnte Vorgänger berufen kann (وكم أفتى بتحريمها عالم وكم ولىّ), wird die soziale Einrichtung der F. als zu verpönende *bidʿa* behandelt und es werden die in den Versammlungen ihrer Teilnehmer herrschenden Mißbräuche gegeißelt. Die Beschuldigung derselben mit dem Laster des لواط, zu dem ihre Vereinigung als Anlaß dient (vgl. Thorning 43), wird besonders breit getreten. Die Einkleidungszeremonien (لباس السراويل Th. 198) werden verhöhnt und diesen das ideelle لباس التقوى (Koran 7, 25) entgegengesetzt. Ebenso ist

der bei der Aufnahme eines Novizen übliche Trunk von mit Salz gemischtem Wasser (Th. 50, 1; 201) Gegenstand der Mißbilligung (vgl. die Einweihung in die Sarekat Islam auf Java, Th. W. Juynboll in Der Islam V, 157, 8). Auch ihre Symposia, an denen sehr „gemischte Gesellschaft" zur Tafel sitzt und deren Kosten aus sehr bedenklichen, einzeln aufgezählten Einnahmequellen bestritten werden, werden verspottet. Die Rolle, die Messer und Schwert in diesen Vereinen spielen (Th. 215, 4 o. ä.), wird verurteilt. Wenn ibn al-Wardī Gewicht darauf legt, daß der Islam „nicht mangelhaft ist, so daß er noch dieser Vervollkommnung bedürfte" (وما كان الاسلام ناقصًا حتّى تكون هذه له تتمّة، والله تعالى قد اكمل لنا ديننا وأتمّ علينا النعمة، — Koran 5, 5 —), so glaube ich, daß dies darauf zu beziehen ist, daß die Einkleidung in jene Vereinigungen von diesen als *takmīl* bezeichnet wird (Thorn. 198 f.).

Die Berufung darauf, daß der Propagator dieser Institution ein Chalife (gemeint ist natürlich der ʻAbbāside al-Nāṣir, s. Thorn. Index s. v.), also eine religiöse Autorität war, läßt al-Wardī nicht als Berechtigungsgrund gelten. Denn, wenn diese Herleitung auch richtig wäre, so würde die Futuwwa-Einrichtung nicht weniger als *bidʻa* verurteilt werden müssen, als das gleichfalls von Chalifen verordnete Küssen der Schwelle (des *bāb al-nūbī*): فان احتجّ للفتوّة باخذها عن الخليفة، قلنا إن صحّ فبدعة أُحْدِثَتْ كتقبيل العتبة الشريفة، (vgl. Recueil de textes .... Seldjoucides ed. Houtsma II, 22, 14; 241, 4; G. Le Strange, Baghdad during the Abbaside Caliphate 274). Zu befolgen sei unter den Chalifen nur das Beispiel der *chulafā rāšidūn.*

Zumeist regt sich al-Wardī darüber auf, daß die Futuwwa-Leute erlogenerweise den Chalifen ʻAlī als Patriarchen und Urheber ihrer zu verpönenden Neuerung bezeichnen. „Ich schwöre — sagt er — bei Gott den schwersten Schwur, daß lügt und betrügt, wer eine solche Annahme zuläßt. Den Namen *futuwwa* hat diesen verwerflichen, verbotenen und vergifteten Bräuchen (طريقة مذمومة وفعلة محرّمة مسمومة) irgend ein menschlicher Satan beigelegt" (سمّاها بعض شياطين الانس فتوّة).

Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde.

(Fortsetzung zu ZDMG. 70, 216 ff.)

Von

Jarl Charpentier.

I. Ai. *rukṣá-* „Baum, Gewächs“.

Ai. *rukṣá-* m. „Baum, Gewächs“ kommt im RV. VI, 3, 7 vor; die richtige Bedeutung wurde zuerst von Roth, Über gew. Kürzungen des Wortendes im Veda p. 3 nachgewiesen[1]), vorher faßte man das Wort als Adjektiv auf und übersetzte es „glänzend, strahlend“. Daß aber *rukṣá-*, obwohl es bisher nur aus einer einzigen Stelle belegt worden ist, doch ein sehr geläufiges Wort gewesen sein muß, beweist das von Pischel, Pkt. Gr. § 320 damit gleichgesetzte p. pkt. *rukkha-* m. „Baum“ (Aśoka *lukṣa-*), das ja im Mittelindischen sogar das allgemeine Wort für „Baum“ geworden ist[2]). Etymologisch ist dieses Wort m. W. nicht verwertet worden; zu *ruh-* „wachsen“ kann es ja nicht gehören, da dieses ja = *rudh-*, av. *raod-* ist, wir somit ai. **rut-sa-*, mi. **ruccha-* zu erwarten hätten.

Ich möchte *rukṣá-* „Baum, Gewächs“ zunächst zu mir. *lus(s)* „Kraut, Pflanze, Strauch“ stellen; dieses Wort erklären Fick, Wb.[4] II, 258; Pedersen, Vgl. Gr. d. kelt. Spr. I, 361 < **lup-stu-*, **lup-su-* und stellen es mit air. *luib* „Kraut, Pflanze, Strauch“[3]), got. *lubja-leis* „giftkundig“, ahd. *luppi* „Gift, Zauberei“, aisl. *lyf* „Heilkraut“ usw. zusammen. Soviel ich verstehe, kann aber *lus(s)* < **lussu-* ebensowohl ein **luk-su-* voraussetzen und also mit *rukṣá-* fast identisch sein. M. E. setzen nun diese Wörter ferner ein **lug-es-*, **lug-s-* voraus und gehören zu aisl. *lok* „Unkraut; eine Art Pflanze, die ihre eigentliche Heimat im Walde hat, sich aber auf Äckern und Wiesen eindrängen und verbreiten und dort den daselbst heimischen Pflanzen schaden, sie unterdrücken und verdrängen kann“[4]), norw. *lok* „Farnkraut, Aspidium filix mas“, aschw. *lok*, *luk*

1) Vgl. Pischel, Ved. Stud. 2, 100.

2) Daß *rukkha-* nichts mit ai. *vṛkṣá-* zu tun hat, beweist M. JM. *vaccha-* „Baum“, vgl. Pischel, l. c. § 320.

3) Vgl. auch Persson, Beitr. 197, Anm. 2.

4) Fritzner, Ordb.[2] II, 556.

„herba, pascuum“, schw. dial. *luk* „Unkraut“, dän. *lug* dasselbe. Hier kommt weiter in Betracht aisl. *laukr* „Zwiebel, Allium“, norw. dän. *løg*, schw. *lök*, ahd. *louh*, ags. *léac*, das schon von Schrader, Reallex. 1005 mit ir. *lus(s)* „Kraut“ zusammengehalten wird; das Wort bezeichnet in den nordischen Sprachen übrigens nicht nur „Allium“, sondern auch andere Pflanzen, wie die Zusammensetzungen dän. *faareleger* „Armeria“, jüt. dial. *lammeleger* dass. — vgl. norw. dial. *laukblom* „Armeria“ — oder *gaaselæg*, *gaaseleger* „Anthemis cotula“ usw. beweisen[1]). Alle diese Wörter gehören nun ferner nach Persson, Beitr. 203 f. zu gr. *λύγος* „biegsamer Zweig, Weide“, lt. *lūma* < **lūg-ma* oder **lug-s-ma* „Name verschiedener Gewächse, bes. eines dornigen, auf den Äckern herumkriechenden Unkrauts“, was ja sicher richtig sein muß. Das lt. *lūma*, falls aus **lug-s-ma* — was nach Persson am wahrscheinlichsten ist — steht ja dem ai. *rukṣá-* < **lug-s-ó* und dem ir. *lus(s)* < **lug-s-u* sehr nahe.

Diese Wörter gehören aber ferner am wahrscheinlichsten (nach Persson, Falk-Torp u. a.) zu einer Wurzel **leug-*, **lug-* „biegen“. die u. a. in ai. *ruj-* : *rujáti* „zerbrechen“, gr. *λυγίζω* „biegen“, lt. *lucta*, *luxus* usw., aisl. *lokkr* „Locke“, ahd. *loc* dass., lit. *lugnas* „biegsam“ usw. vorliegt; alle diese Wörter sind von Persson, Beitr. 201 ff. ausführlich behandelt worden. Es scheint gerade, als ob man hier gewissermaßen zwischen einer Wurzel **leuĝ-*, **luĝ-* „brechen“ (ai. *rujáti*) und einer anderen, nämlich **leug-*, **lug-* „biegen“ (lit. *lugnas*) unterscheiden müßte, doch werden sich wohl die hierher gehörigen Bildungen nicht überall so scharf von einander trennen lassen, sondern wir haben es wohl eher von Anfang an mit einer Wurzel zu tun, deren Auslaut einen Wechsel zwischen *-ĝ-* und *-g-* zeigt. Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen, begnüge mich also damit, festgestellt zu haben, daß die von Persson u. a. zusammengestellten europäischen Wörter auch in ai. *rukṣá-*, mi. *rukkha* „Gewächs, Baum“ einen Verwandten haben.

2. Ai. *puṅkha-* „der unterste Teil des Pfeiles“.

Ai. *puṅkha-* m. „der unterste, mit der Sehne in Verbindung tretende Teil des Pfeiles, in dem Schaft und Federn stecken“ ist vom Rāmāyaṇa an ziemlich häufig belegt[2]). Etymologisch ist das Wort unerklärt, denn was Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 168b bringt, überzeugt gar nicht.

M. E. bedeutet *puṅkha-* schlechthin „Schweif, Schwanz (des Pfeiles)“, und ist ein mittelindisches Wort, das eigentlich mit

---

1) Vgl. Falk-Torp, Et. Wb. 191; ebd. 481 wird ein anderes Wort schwed. *kabbelek(a)*, *kabbelök*, *kalfleka* „Caltha palustris“, ält. dän. *kabeleg*, dän *kab(b)eleie*, *kabbelöj* dass. behandelt, indem die Verfasser ein urnord. **lakja-* > *lækr* „Bach“ finden wollen. Sonderbar scheint es mir, daß das Wort von den hier erwähnten getrennt werden soll.

2) Daneben hat das Wort nach Hem. an. 2, 23 auch die Bedeutungen *śyena* „Falke“ und *maṅgalācāra*, worüber ich nichts zu sagen weiß.

ai. *púccha-* m. n. „Schwanz, Schweif, Rute“ identisch sein muß. Da nun *púccha-* wohl aus **puk-sko-* erklärt werden muß, so bildet *puṅkha-* dazu eine Nebenform und steht neben ursprünglicherem **pukkha-* wie z. B. *pilaṃkhu-* neben *pilakkhu-* = ai. *plakṣa-*, *paṃkha-* neben *pakkha-*, *paṃkhi-* neben *pakkhi-* = ai. *pakṣa-*, *pakṣin-* [1]) oder *pa-uṃkh-* = ai. *pra-ukṣ-* [2]) usw. Was aber ferner die Etymologie von *púccha-* selbst betrifft, kann ich hier nicht näher darauf eingehen, sondern begnüge mich damit auf das, was bei Uhlenbeck l. c. steht, hinzuweisen. Ob aber alles dort stichhaltig ist, scheint mir ziemlich fraglich.

3. Ai. *śaṣkula-*, *śaṣkulī*.

Ai. *śaṣkula-* m. bedeutet 1. „Pongamia glabra“, Śabdac. im ŚkDr.; 2. am Ende eines Komp. = *śaṣkulī*, P. I, 2, 49 Schol.; *śaṣkulī* (auch °*li-*) f. wiederum hat die Bedeutungen: 1. „Gehörgang“, Suśr. I, 56, 3; II, 150, 6 usw.; 2. „eine best. Krankheit des Gehörs“, = *karṇāsrāva-*, Śārṅg. Saṃh. I, 7, 81; 3. „ein best. Backwerk“, ep. kl. lexx.; 4. „ein best. Fisch“, Bhāvapr. im ŚkDr.; 5. = *śaṣkula-* 1., lex.; dazu *śaṣkulikā* f. „ein best. Backwerk“, Suśr. II, 73, 1; Varāh. Bṛhs. 76, 9. Das Wort entbehrt einer Etymologie [3]) und gehört zu der ziemlich bedeutenden Kategorie von Wörtern, in denen nach *ă* ein *ṣ* auftritt, ohne daß man es mit Hilfe bekannter Lautgesetze erklären kann [4]).

M. E. ist nun *śaṣkulī*, *śaṣkula-* auch nicht durch Heranziehen außerindischer Verwandten zu erklären, sondern bildet lediglich eine der manchmal ins Sanskrit eingedrungenen Rückübersetzungen aus dem Mittelindischen, die öfters durch ihre äußere Gestalt einer lautlichen Behandlung ziemlich viel Schwierigkeiten bereiten. Es gibt nämlich bei Hemacandra in der Deśīn. 8, 52 eine Glosse, die bei Pischel so lautet: *sāhulī vastram bhrūr bhujaḥ śākhā pikī sadṛśaḥ sakhī ceti saptārthaḥ*, d. h. „*sāhulī* hat die sieben Bedeutungen ‚Kleid‘, ‚Braune‘, ‚Arm‘, ‚Zweig‘, ‚Kuckuckweibchen‘, ‘ähnlich‘ und ‚Freundin‘. Die Glosse muß insoweit in Unordnung sein, daß statt *saptārthaḥ* hier *saptārthā* zu lesen ist, da doch *sāhulī* ein Femininum sein muß [5]). Daß aber das Hauptwort richtig ist, bezeugen Hc. II, 174, wo *sāhulī śākhā* steht, und Hāla 607; Pāiyal., die *sāhulī* in der Bedeutung „schlechtes Kleid“ brauchen. Weiter hat Morris, JPTS. 1891—93, p. 5 f. aus dem Pāli (Majjh. Nik. I, pp. 509. 511) ein Wort *sāhula°*, *sāhulicīvara-* hervorgezogen, das offenbar „ein rauhes, grobes Kleid“ bezeichnet, da erwähnt wird, daß man es mit Öl (*taila*) weich und schlüpfrig macht.

1) Pischel, Pkt. Gr. § 74. 2) Verf. ZDMG. 64, 414, Anm. 2.
3) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 306b.
4) Vgl. zu diesen Wörtern Wackernagel, Ai. Gr. I, 238 f.
5) Vgl. z. B. 8, 55: *śallī* . . . *tryarthā* | *sāhalī* . . . . *tryarthā* usw. Die Hdschr. B liest übrigens *saptārthāḥ*.

Man wird zweifelsohne einwenden, daß sich die Bedeutungen des mittelindischen Wortes sehr wenig mit denen von *śaṣkula-*, *śaṣkulī* berühren. Nun bedeutet ja freilich *śākhā* niemals „Ohrgang“ oder etwas ähnliches, es kann aber ganz gut „Verzweigung“ bedeuten, und umsomehr wird wohl dies für *sāhulī* zutreffen, das doch offenbar rein formell ein Deminutiv von *śākhā* — also „kleiner Zweig, kleine Verzweigung“ — ist; daß ein solches Wort eine mit *śaṣkulī* ähnliche Bedeutung gehabt haben kann, ist m. E. ziemlich deutlich[1]). Weiter ist zu bemerken, daß *śaṣkula-* „Pongamia glabra“ bedeutet; dieselbe Bedeutung hat aber auch nach ŚkDr. das Wort *śākha-*, Nebenform zu *śākhā*. Daß nun weiter *sāhulī* als Bezeichnung eines groben Kleides irgendwie entweder mit *śākhā* „Zweig, Ast“ oder mit *śākha* als Bezeichnung irgendeiner Pflanze zusammenhängt, scheint eine nicht abzuweisende Vermutung zu sein; das Wort wird etwa dasselbe wie ai. *valkala-* (*cīra-*) usw. „Bastkleid“ bezeichnen[2]).

Was das lautliche Verhältnis betrifft, so könnte ja eine wirkliche altindische Form **śaṣkulī* (oder eher **śaskulī*) im Mittelindischen entweder > **sakk(h)ulī* oder > **sākhulī* werden, und die letztere Form wäre dann mit Vereinfachung der Aspirata = *sāhulī*; man vergleiche daneben Formen wie ai. *bāṣpa-* „Thräne“[3]), dem mittelindische Formen wie *bapp(h)a-* „Rauch, Dunst“ und *bāha-* „Thräne“ < **bāpha-*[4]) entsprechen. Nach bekannten Lautregeln ist also die Rückbildung *śaṣkulī* < *sāhulī* vor sich gegangen und wahrscheinlich zu einer ziemlich frühen Zeit, wo noch die Hochsprache und die älteren Stufen der Dialekte in regem Verkehr nebeneinander lebten, und somit das Gefühl für die Korrektheit derartiger Rückbildungen noch lebhaft war. Denn gegen *śaṣkulī* = *sāhulī* ist nichts anderes einzuwenden, als daß das Wort einen Kenner der altindischen Lautgesetze etwas sonderbar anmutet und somit der Rückbildung oder Entlehnung verdächtig ist[5]).

4. Ai. *sūrmí*, *sūrmi-* „Röhre“ usw.

Ai. *sūrmí*, *sūrmi-* f. bedeutet erstens „Röhre, Wasserrinne, Öffnung, wodurch das Wasser läuft“, RV. VIII, 69 (58), 12; ŚBr. VIII, 7, 3, 63; dies ist offenbar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes.

1) Daß *sāhulī* auch eine gekrümmte, gebogene Linie usw. bezeichnen könnte, zeigen ja die Bedeutungen *bhrū* und *bhuja* bei Hemacandra.

2) Was die übrigen von Hemacandra überlieferten Bedeutungen betrifft, weiß ich leider darüber nichts zu sagen. *sāhulī piki* ist mir völlig unklar; was *sāhulī* = *sadṛśī* (so ist wohl für *sadṛśaḥ* zu lesen) und = *sakhī* betrifft, mag wohl das mittelindische Wort mit dem altindischen etymologisch in Zusammenhang stehen.

3) Ob dies wirklich ein echt altindisches Wort ist, bedeutet hier nichts.

4) Die Bedeutungsdifferenzierung, die sich schon bei Vr. 3, 38 findet, ist sicher sekundär.

5) Nachher ist dieses *śaṣkulī* wieder ins Prākṛit eingedrungen und findet sich in AMg. als *saṃkuli-* oder *sakkuli-*, vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 74.

Dann bedeutet es auch irgend ein „durchlöchertes, mit einer Öffnung versehenes Gefäß, das als Leuchte dient", RV. VII, 1, 3[1]), das in TS. I, 5, 7, 6; V, 4, 7, 3; Kāṭh. XXI, 9 das Beiwort *karṇakavatī* „mit Öse oder Henkel versehen" erhält. Schließlich bedeutet *sūrmī-* in der späteren Literatur (Āpast. I, 25, 2. 28, 15; ep. kl.) allgemein „eine hohle, metallene Säule, durch deren Glühendmachung Verbrecher, insbesondere Ehebrecher, zum Tode befördert werden"[2]). Die ursprüngliche Bedeutung ist offenbar „offene, durchlöcherte, mit einer Öffnung versehene Röhre oder Säule".

Das Wort ist mehrmals etymologisch gedeutet worden. Schon BR. VII, 1172 erinnern an gr. *σωλήν* „Rinne, Röhre", eine Zusammenstellung, die mehrmals Zustimmung gefunden hat, vgl. z. B. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 339[b]; außerdem daß dabei das *σ-* Schwierigkeiten bereitet, läßt sich aber das griechische Wort anderswo besser unterbringen[3]). Andererseits verbindet es Bartholomae, IF. III, 187 mit gr. *ὅλμος* „gerundeter Stein, Mörser" usw.[4]), das sich aber nicht von der weitverbreiteten Wurzel **u̯el-* „drehen, rund machen" trennen läßt. Endlich stellen es Lewy, KZ. XL, 561 und Persson, Beitr. p. 385 f. mit ai. *sváru-* m. „langer Pfahl, Opferpfosten" und einer Reihe anderer Worte, die alle ungefähr die Bedeutung „Pfahl, Stange" haben, zusammen; mich überzeugt diese Deutung nicht, da es mir scheint, daß vor allem in den ältesten Belegen der Umstand betont ist, daß *sūrmī̆-* doch „etwas mit Öffnung versehenes" bezeichnet.

Meinerseits möchte ich *sūrmī̆-* zunächst aus **suūr-mī̆-* herleiten, was dann weiter ein indogerm. **su̯r̥̄-mī̆-* voraussetzt. Damit glaube ich zunächst zusammenhalten zu dürfen gr. *σάρμα* n. „Loch, Öffnung in der Erde", E. M. 709, was aus einer Grundform **σϝαρ-μα*, d. h. **su̯r̥-mn̥-* hergeleitet werden kann. Dazu gehört ja ferner *σῆραγξ*, *-αγγος* f. „Höhle, vom Wasser ausgelöcherte Grotte, löcheriger Stein", auch von den „schwammähnlichen Röhren in der Lunge" gebraucht, Plut. Tim. 70 b; *σηραγγώδης* adj. „durchlöchert, voll von Höhlen, schwammähnlich"; *σῆραγγ-* aus urgriech. **σᾱραγγ-* < **σϝᾱρ-αγγ-*. Diese Suffixbildung ist ja im Griechischen für Wörter mit der Bedeutung „Höhle, Hohlraum" charakteristisch, vgl. z. B. *φάραγξ* „Felskluft, Schlucht", *σπῆλυγξ* „Höhle, Kluft", *φάρυγξ* „Schlund" usw.[5]). Die Bedeutungsähnlichkeit zwischen *sūrmī-* und den griechischen Wörtern *σῆραγξ* und *σάρμα* springt sogleich in die Augen. Diese Wörter gehören ja ferner zu einem nicht belegten **σαίρω* < **σϝαρ-i̯ω*

1) Grassmann. Wb. 1567 trennt dieses Wort von dem Vorhergehenden und nimmt Verwandtschaft mit *svar-* „Sonne, Licht" an, was aber nicht überzeugt.

2) Dabei soll der Ehebrecher eine weiblich, die Ehebrecherin eine männlich gestaltete Säule, die glühend gemacht worden ist, umarmen, vgl. Bhāg. P. V, 26, 20.

3) Vgl. Ehrismann, PBrB. XX, 60; Brugmann, Grdr.[2] I, 310.

4) Ihm folgte früher Brugmann, Grdr.[2] I, 475, während er Grdr. II, 1, 248 an **u̯el-* denkt.

5) Vgl. Brugmann, Grdr.[2] II, 1, 508 f.

„den Mund öffnen, so daß die Zähne sichtbar werden“, wovon pf. *σέσηρα*, pt. *σεσηρώς*, der. *σεσᾱρώς*, fem. *σεσᾱρυῖα* (ep.) „grinsen, die Zähne zeigen, sich öffnen (von einer Wunde)“, ein Verbum, das bisher ohne Etymologie dagestanden hat[1]). M. E. ist hier für *sūrmī-* die passendste Anknüpfung gefunden, da sich die griechischen Wörter sowohl in Bedeutung wie auch in Form gut dazu fügen.

5. Ai. *sṛmará-* usw.

Ai. *sṛmará-* m. ist schon in VS. XXIV, 39; TS. V, 5, 16, 1 und später in der epischen und klassischen Literatur hie und da belegt; es bezeichnet „ein nicht näher zu bestimmendes Tier, das an feuchten Orten lebt“, das aber nicht mit *gavaya* oder *camara* (wie es die Kommentare wollen) zu deuten ist; AK. II, 5, 11 nennt es mit einigen Antilopen- oder Hirscharten und mit *śaśa-* „Hase“ zusammen, und in einer Aśokainschrift, wo das Wort in der Form *simala-* vorkommt[2]), steht es unmittelbar nach *sasa-* = *śaśa-*. Es läßt sich also wohl annehmen, daß es sich hier um irgend ein kleineres, etwa mit dem Hasen in Größe vergleichbares Tier handelt. Etymologisch ist das Wort m. W. noch nicht gedeutet[3]).

Ich möchte gern *sṛmará-* als ursprüngliches **śṛmará-* auffassen und darin irgend ein kleines, dem Wiesel oder Marder ähnliches, pelztragendes Tier sehen. Dann könnte man in **śṛmará-* < **k̑ṛmeró-* einen Verwandten von ahd. *harmo* „Wiesel, Hermelin“ und lit. *szermű̃*, *szarmű̃* dass., sehen, Wörter, die sonst vereinzelt stehen oder jedenfalls nur unsichere Verwandte haben[4]). Diese Wörter setzen ihrerseits einen Stamm **k̑erm-ōn-* oder **k̑orm-ōn-* voraus, der mit **k̑ṛm-ero-* in **śṛmará-*, *sṛmará-* ablauten würde.

Wenn dies richtig ist, fragt man sich aber weiter, wie es sich dann mit der bei Hesych überlieferten persischen Glosse *σίμωρ· παρὰ Παρθοῖς καλεῖταί τι μυὸς ἀγρίου εἶδος, οὗ τὰς δορὰς χρῶνται πρὸς χιτῶνας* verhält. Daß es sich um ein pelztragendes Tier von von derselben Art wie das Wiesel, das Hermelin oder etwas ähnliches handelt, sagt uns ja die Glosse mit deutlichen Worten; damit hängt ferner np.-türk. *samūr*, arab. *sammūr* „Zobel“ zusammen, und es scheint nicht geraten, aus allen diesen Formen an direkte Verwandtschaft mit den eben behandelten Wörtern zu denken, da sich die lautlichen Verhältnisse der persischen Worte nicht gut zur Annahme einer Wurzel **k̑erm-*, **k̑ṛm-* eignen.

Andererseits will Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 330[a] ai. *samūra-* m., H. 1294, und *samūru-* m., AK. II, 5, 9, als Lehnwort aus dem pers. *samūr* betrachten, was aber offenbar unmöglich ist, da *samūru-*

---

1) Vgl. Prellwitz, Et. Wb.² 409; Boisacq, Dict. ét. 849.

2) Morris, JPTS. 1891—93, p. 33.

3) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 340[b].

4) Vgl. Schrader, Reallex. 616. 954; Meyer-Lübke, Ztschr. f. roman. Phil. 1897, p. 97.

in AK. offenbar als eine Antilopenart, deren Fell verwendet wird, bezeichnet ist[1]). Nun sagt aber schon Kauṭ. p. 79, 16—18: *sāmūraṃ cīnasī sāmūlī ca bāhlaveyāḥ | ṣaṭtriṃśadaṅgulaṃ añjanavarṇaṃ sāmūraṃ cīnasī raktakālī pāṇḍukālī vā sāmūlī godhūmavarṇeti* ||, d. h. etwa: „Felle von *samūra*, *cīna*[2]) und *samūla* (?) sind aus Balkh[3]); das von *samūra* ist 36 Daumen lang (oder breit?) und von der Farbe schwarzen Collyriums, das von *cīna* ist rotschwarz oder bleichschwarz, das von *samūla* (?) ist weizenfarbig". Es ist hier etwas schwierig zu entscheiden, was für ein Tier unter *samūra-* zu verstehen ist; wenn wir in Betracht ziehen, daß es neben *cīna-*, das auch AK. als eine Hirsch- oder Antilopenart bezeichnet, steht, wäre es wohl am natürlichsten, auch *samūra-* als eine Hirsch- oder Antilopenart zu betrachten. Dazu stimmt aber kaum das beigegebene Maß. Man darf also sagen, daß die bei Kauṭilya überlieferten Wörter — *sāmūram* und *sāmūlī* — nicht zu der Annahme einer Anleihe aus dem Persischen stimmen. Auch mit ai. *sṛmará-* können sie nichts zu tun haben, und es bleibt somit dunkel, wie man das Verhältnis zwischen diesen Wörtern, die doch mit den später belegten Formen *samūra-* und *samūru-* zusammenhängen müssen, und ai. *sṛmará-*, das wohl doch aus **śṛmará-* entstanden ist, aufklären soll. Dazu kommt noch, daß pers. *σίμωϱ* unzweifelhaft am besten zu *sṛmará-* stimmt, ohne doch unmittelbar damit vereint werden zu können. Es liegen offenbar hier verschiedene Tiernamen vor, die, obwohl lautlich nahe verwandt, nicht als miteinander unmittelbar zusammenhängend betrachtet werden können.

6. Ai. *sāsnā́* „Wamme, Brustlappen".

Ai. *sāsnā́* f. (Uṇādis. 3, 13) bedeutet „Wamme, Brustlappen (beim Rindvieh)", AK. II, 9, 63; Trik. III, 3, 384; H. 1264; Halāy. 2, 111; Komm. zu Ait. Br. 7, 1; Śiś. 5, 62 usw.; dazu die Ableitungen *sāsnādimant-* adj. „mit einer Wamme usw. versehen", Sāh. D. 10, 3. 5; *sāsnāvant-* adj. „wammig", Kaṇ. II, 1, 8. Etymologisch ist das Wort, soviel ich weiß, noch ungedeutet[4]).

sāsnā́ setzt ein idg. **sāsno-* oder **sēsno-* fort, eine Grundform, die ganz wie eine reduplizierte aussieht. Ich stelle es mit gr. *ἤνυστϱον* n. „der vierte Magen der Wiederkäuer" Arist. P. A. 3, 14, 8; H. A. 2, 17, 10 (eine Favoritspeise der Athener, Ar. Eq. 356. 1179; Alex. Incert. 2. 8). Dieses Wort wird gewöhnlich zu *ἀνύω* gestellt, es wäre also der Magen, in dem die Verdauung zu Ende gebracht wird[5]).

---

1) An denselben Stellen kommt auch ein Wort *camūru-* „eine Hirsch- oder Antilopenart" vor, dessen Verhältnis zu *samūra-* unklar ist.

2) Eine Art Antilope, Ak. II, 5, 9 usw.

3) Oder sollen wir *Pāhlaveyāḥ* lesen „aus Persien"?

4) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et Wb. 334a.

5) Prellwitz, Et. Wb.[2] 175 scheint sich doch dieser Herleitung zweifelnd gegenüberzustellen.

Ich möchte das Wort aus *ἠν-υστρο-* erklären, wo *ἠν-* ein urger. *ἡν- mit Psilosis aus **σησν-* oder **σᾱσν-* entstanden, repräsentiert, während -*ὑστρο-* natürlich zu *ὕστρος* „Bauch", *ὑστέρα* „Gebärmutter" usw. gehört. Die Bedeutung wäre etwa „ein mit Lappen, lappenähnlichen Scheiben versehenen Magen" oder ähnlich, das nicht übel dazu paßt.

In diesem Zusammenhang mache ich aber auch auf das ungedeutete homerische Wort *ἦνις*, Beiwort der Opferkühe, aufmerksam. Dieses Wort kommt in Il. 10, 292; Od. 3, 382 in der Verbindung: *σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον* | *ἀδμήτην, ἣν οὔ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ* | und in Il. 6, 94. 275. 309 in dem Ausdruck: *δυοκαίδεκα βοῦς* . . . | *ἤνις ἠκέστας ἱερευσέμεν* etc. vor. Gewöhnlich wird es wohl (jedenfalls in älterer Literatur) als „Jährling, ein Jahr alt" aufgefaßt, und so nehmen es auch z. B. Kretschmer, KZ. XXXI, 343, der lit. *sẽnis* „alter Mann", got. *sineigs* „alt" usw. vergleicht, und Brugmann, Grdr.² II: 1, 209. Dies scheint mir aber sonderbar, da man doch wohl jetzt *ἤκεστος* (*ἠκεστός*) nicht als „ungestachelt" (zu *ἀ-* und *κεντέω*), sondern vielmehr als „erwachsen, das volle Alter erreicht habend"[1]) übersetzt: volljährig ist aber eine einjährige Ferse keinesfalls. Andererseits fassen es andere Erklärer[2]) als „glänzend" auf und verbinden es mit *ἦνοψ* „leuchtend, glänzend", was ja wenig glaublich zu sein scheint. Ich möchte gern das Wort in Verbindung mit *sāsnā́* und *ἤνυστρον* setzen; es scheint offenbar ein Suffix *-ī-* zu enthalten und vergleicht sich am nächsten der Bildung nach mit hom. *βλοσυρῶπῑς* „mit grausigem Antlitz", *εὐπλοκαμῖς* (: *πλόκαμος*) „mit schönen Flechten", das in die *-δ*-Stämme übergetreten zu sein scheint[3]). Somit fasse ich *ἦνις* als aus einer Grundform **sēsnī-* oder **sāsnī-* (> urgr. **ἆνῑ-*) entstanden auf und nehme dafür die Bedeutung „mit einer (großen) Wamme versehen" an; daß die Wamme groß und weit herabhängend ist, ist wohl immer bei dem Rindvieh als ein Zeichen guter Rasse aufgefaßt worden.

Ob nun diese Wörter weiter eine reduplizierte Bildung voraussetzen, was ja an sich nicht unglaublich zu sein braucht, kann ich leider nicht entscheiden, da mir weiteres Vergleichsmaterial nicht zur Verfügung steht. Ich hoffe aber hier mit einiger Annehmbarkeit eine indo-europäische Benennung der Wamme nachgewiesen zu haben.

7. Ai. *vap-* „scheeren".

Ai. *vap-* : pr. *vápati*, kaus. *vāpayati*, pt. pf. *uptá-* „scheeren" ist eine fast gänzlich auf die vedische Sprache beschränkte Wurzel. Es bedeutet eigentlich nur „Bart und Haare scheeren" oder „scheeren

---

1) Zunächst zu *ἠκάδα. ἠνδρωμένην γυναῖκα* Hes., vgl. Boisacq, Dict. ét. 318.

2) Ihnen scheint Prellwitz, Et. Wb.² 175, obwohl zweifelnd, zu folgen.

3) Vgl. Schulze, Qu. ep. 426; Brugmann, Grdr.² II, 1, 209.

lassen", so z. B. in AV. VI, 68, 1: *sómasya rā́jño vapata prácetasaḥ* (nämlich *keśā́n*) „scheert ab (die Haare) des einsichtigen Königs Soma!", oder ibid. VIII, 2, 17: *yát kṣuréṇa váptā vápasi kéśaśmaśru* „wenn du als Barbier Haare und Baar schneidest", vgl. ŚBr. III, 1, 2, 9; TBr. I, 5, 6, 1: *te keśā́n agre 'vapanta | atha śmaśrūṇi | athopapakṣau* „sie schnitten zuerst die Haare, dann die Barthaare, dann die Haare in den Armhöhlen", vgl. Āśv. Gṛhyas. I, 17, 7. 10 ff. Vgl. weiter ŚBr. II, 6, 3, 17; TS. VI, 1, 1, 2 usw. Daneben haben wir offenbar das einfache Verbum an zwei Stellen des Rigveda: I, 164, 44: *saṃvatsaré vapata éka eṣām*, wo Sāyaṇa *vapate* mit *nāpitakāryaṃ karoti* glossiert[1]), und VI, 6, 4: *yé te . . . kṣā́ṃ vápanti . . . áśvāḥ*, wo das Wort offenbar die modifizierte Bedeutung „das Gras abbeißen, abgrasen" hat. Von Zusammensetzungen kommen vor: *pari-vap-* „ringsum scheeren", Pār. Gṛhyas. 2, 1; Āśv. Śr. S. XII, 8, 25; Kauś. 54; kaus. *pari-vāpita-* „geschoren", AK. III, 2, 35, und *pra-vap-* „abscheeren" in RV. X, 142, 4: *vápteva śmáśru vapasi prá bhū́ma* „wie der Barbier das Barthaar, scheerst du die Erde ab"; TS. I, 2, 1, 1; Pār. Gṛhyas. 2, 1. Dazu gehört ferner das Substantiv *váptar-*; *vaptár-* m. „Scheerer, Barbier", RV. X, 142, 4; AV. VIII, 2, 17; TBr. I, 5, 6, 3; Āśv. Gṛhyas. I, 17, 16; Pār. Gṛhyas. 2, 1, der Vorgänger des späteren *nāpita-* „Barbier, Bartscheerer"[2]).

Diese Wurzel *vap-* steht ohne etymologische Verknüpfung da. Fick, BB. I, 64 dachte an Verbindung mit gr. ὑπήνη „Schnurrbart", was aber von Curtius, Grundz.[5] 305 f.; Prellwitz, Et. Wb.[2] 476 anders und besser gedeutet wird. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 271 denkt an ursprüngliche Identität mit *vap-* „werfen, streuen", was aber nicht besonders überzeugend wirkt[3]).

Innerhalb des Indischen selbst scheinen spätere Beziehungen zu fehlen; das Wort ist im großen und ganzen nach der vedischen Periode vollständig verschwunden, in den Sūtratexten tritt es ja vereinzelt auf, kommt aber episch und klassisch nicht vor und hat auch im Mittelindischen, soviel ich weiß, keine Spuren hinterlassen[4]). Auch außerhalb des Indischen weiß ich nicht mit Bestimmtheit irgend etwas hier anzuführen, möglicherweise mit Ausnahme eines griechischen Wortes: ein Präsens *ἠπάομαι wird vorausgesetzt von dem Infin. aor. ἠπήσασθαι „flicken, zurechtmachen" (von Kleidern usw.), z. B. κόσκινον Ar. Fr. 28, ῥαγέντα ἱμάτια, ὑποδήματα Galen; pt. in ἱμάτια ἠπημένα Aristid. 2, 307; dazu gehören die Ableitungen ἤπησις „Flicken", Eust. 1647, 60; ἠπητής „Schneider", Batr. 184; Xen. Cyr. I, 6, 16, fem. ἠπήτρια Hes. und ἠπήτριον oder ἠπη-

1) Vgl. zur Stelle Hillebrandt, VM. I, 472, Anm. 4; Oldenberg, Rigveda I, 160. Grassmann, Wb. 1212 führt diese Stelle unrichtig zu *vap-* „werfen, ausstreuen".

2) Vgl. Macdonell & Keith, Vedic Index I, 441 f., II, 252.

3) Av. *vī-vap-* gehört natürlich zu *vap-* „werfen", vgl. weiter unten p. 139.

4) Childers führt *vapati* „to shave" an, aber ohne Belege.

τήρτιον „Nadel", Eust. l. c.; Suid. Diese Wörter kommen sehr selten vor, und die Sippe ist etymologisch ungedeutet[1]). Es wäre ja möglich, daß dieses **ἠπάομαι* eigentlich ein **Ϝηπαιομαι* oder **Ϝα-παιομαι* wäre und sich somit zunächst mit dem Kausativ *vāpa-*
5 *yati* vergleichen ließe. Die ursprüngliche Bedeutung könnte etwa „schneiden" gewesen sein, woraus sich dann einerseits ai. *vap-* „Haar und Bart schneiden, scheeren, rasieren", andererseits gr. **Ϝηπαομαι* „schneide (Kleider) zu, flicke" entwickelt hätte. Etwas anderes weiß ich nicht zu bieten, und ich gebe gern zu, daß auch diese Zu-
10 sammenstellung unsicher ist.

8. Ai. *vap-* „ausstreuen, hinwerfen".

Ai. *vap-* „ausstreuen, hinwerfen" : pr. *vápati*; pf. *uvā́pa*, *ūpe* (*ā vepe* Kāś. zu Pāṇ. VI, 4, 120); fut. *vapsyati* und *vapiṣyati*; pass. *upyáte*, pt. *uptá-* kommt im Gegensatz zu *vap-* „scheeren"
15 die ganze altindische Sprachentwickelung hindurch ganz häufig vor. Es hat besonders die spezielle Bedeutung „Samen ausstreuen, säen" bekommen, wird aber auch von vielen anderen Objekten gebraucht; so z. B. RV. VIII, 7, 4: *vápanti marúto míham* „die Maruts streuen Nebel aus" oder AV. VIII, 8, 16: *uptā́ mṛtyúpāśāḥ* „die Schlingen
20 des Todes (liegen) ausgestreut" oder MBh. II, 2033: *akṣān uptvā* „die Würfel geworfen habend"; gewöhnlich aber vom Ausstreuen, Säen der Körner, z. B. RV. I, 117, 21; X, 94, 13. 101, 3; ŚBr. I, 6, 1, 3; VII, 2, 4, 13; Manu 3, 142 usw. Kaus. *vāpayati* „säen, stecken, pflanzen", MBh. III, 13031; pt. *vāpitā-* „gesäet", H. an. 3,
25 284 usw. Zusammensetzungen kommen in allen Perioden der Sprache sehr häufig vor, z. B. *adhi-vap-* „aufschütten", RV. I, 92, 4; *anu-vap-* „bestreuen; stieben", RV. I, 176, 2; *apa-vap-* „zerstreuen, zerstören, verjagen", RV. I, 133, 4; II, 14, 6; VIII, 96 (85), 9; *api-vap-* „bestreuen", AV.; *abhi-vap-* dass., RV. II, 15, 9; VII, 56, 3;
30 *ā-vap-* „einstreuen, hineinmengen, einschieben" usw., ved. ep. kl.; *ud-vap-* „ausschütten, ausscharren, wegschleudern", RV. I, 116, 1. 117, 5; VIII, 66 (55), 4; X, 39, 8; *upa-vap-* „aufschütten", ved.; *ni-vap-* „hinschütten, aufdämmen", ved. ep. kl.; *nir-vap-* „herausschütten, ausscheiden, zuteilen", RV. X, 68, 3; ved. ep. kl.; *parā-*
35 *vap-* „bei Seite legen", ved.; *pra-vap-* „ausschütten, ausstreuen, ausspritzen", RV. X, 73, 5. 115, 3; ved. ep. kl.; *prati-vap-* „einstecken, einlegen", ved. kl.; *sam-vap-* „einschütten, zusammentun", ved. usw. Das spät und sehr spärlich belegte *vi-vap-* bedeutet „zerstreuen, verwühlen" und hat im Avesta seine Entsprechung,
40 worüber weiter unten.

Von Nominalableitungen sind zu beachten: *vaptar-* m. „Säemann", ep. kl. lexx.; *vápra-* m. n. „Aufwurf von Erde, ein aufgeschütteter Erdwall" ep. kl. — „ein hohes Flußufer" = *rodhas-*,

---

1) Vgl. Prellwitz, Et. Wb.² 176; Boisacq, Dict. ét. 327. Curtius, Grundz.⁵ 510 führt das Wort zu *ἅπτω*, was nicht angeht.

taṭa-, ep. kl. — „Abhang eines Berges“, kl. — „Graben“, Varāh. Bṛhs. 19, 16 — „Feld, das besäet wird“ — *kṣetra-*, lexx. — „Staub“, lexx. usw.; *vāpa-* m. „Säer, Säemannn; Aussaat“, ep. kl., und *vāpī* f. „ein länglicher Teich“, ep. kl., natürlich von *vap-* in der Bedeutung „aufdämmen“. Aus dem Mittelindischen ist zu erinnern an p. *vappa-* m. „sowing, the bank of a river“, vgl. pkt. *vappa-*, z. B. Deśīn. 7, 83: *vappo … kṣetravācakas tu vapraśabdabhavaḥ*; hier scheint das Wort also ausschließlich maskulin zu sein. Hemacandra verzeichnet auch ein paar andere Wörter, die m. E. möglicherweise hierher gehören, obwohl sie in ihren Suffixbildungen — vielleicht sind sie sogar Komposita — unverständlich sind, nämlich *vappīho*[1]) *stūpaḥ* Deśīn. 7, 40 und *vappīḍiaṃ kṣetram* ibid. 7, 48. Sonst weiß ich aus dem Mittelindischen nichts nachzutragen.

Außerhalb des Indischen giebt es ja fast nichts, daß man mit Sicherheit hier anführen könnte. Im Avesta finden wir ja *vī-vap-* in Y. 32, 10: *yasčā vāstrā vīvāpaṯ* „und der die Weideländer verwüstet“ (Air. Wb. 1346), vgl. ai. *vi-vap-* „zerstreuen, verwühlen“, und *vī-vāpa-* 1) m. „Zerstörung, Verwüstung“, Y. 12, 2—3; 3) adj. „aus einer Zerstörung, Verwüstung stammend“, P. 22 (Air. Wb. 1452)[2]). Weiter gehört offenbar hierher av. *vafra-* m. „Schnee“, V. 2; 22. 24; F. 8, *vafra-yā-* m. Name eines Berges, Yt. 19, 5[3]); *vafra-* ist offenbar mit ai. *vápra-* ganz identisch. Nun bedeutet ja dieses u. a. auch „Staub“ (vgl. oben), es ist aber kaum glaublich, daß eine solche Bedeutung für *vafra-* „Schnee“ zugrunde liegt. Vielmehr bedeutet es wohl entweder „Wall, Masse von Schnee, Schneemauer“ oder vielleicht noch eher „Ausschütten von Schnee, Schneegestöber“, was ja dann freilich „Staub“ sehr nahe käme.

Man könnte weiter daran denken lt. *veprēs* „Dornstrauch, Dornbusch“ hier anzuführen, falls nämlich das Wort eigentlich als „dichter, undurchdringlicher Busch oder Strauch, Anhäufung von Sträuchern“ aufgefaßt werden darf. Da die Dornsträucher ja öfters ihrer Undurchdringlichkeit wegen zum Heckenbau verwendet werden, ist es ja nicht ganz unmöglich, daß *veprēs* die ursprüngliche Bedeutung „Hecke, Wall von Sträuchern“ gehabt hat; dann weiter, weil solche Hecken öfters aus Dornsträuchern angepflanzt waren, kann es auch „Hecke von Dornsträuchern“ bedeutet haben; so entstand schließlich die tatsächlich vorhandene Bedeutung „Dornstrauch, Dornbusch“. Eine solche Erklärung des Wortes ist freilich lange

1) Nach H. 1329 bedeutet *vappīha-* sonderbarerweise „Cuculus melanoleucus“, d. h. *cātaka-* (vgl. *bappīho cātakaḥ* Deśīn. 6, 90; Ap. *bappīha* = *cātaka*, He. IV, 383, 1. 2); nach Trik. II, 5, 17 heißt der *cātaka*-Vogel *vāpīha-*, was von BR. „Teiche meidend“ übersetzt wird. Vgl. auch *pappīo cātakaḥ* Deśīn. 6, 12.

2) Diese Wörter werden von Bartholomae richtig zu unserm *vap-* geführt, während Fick, Wb.[4] I, 312 und Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 271 *vi-vap-* zu *vap-* „scheeren“ stellten.

3) Nach Air. Wb. 1347 ist vielleicht *vafrayåsča* Verschreibung für *vafravåsča* < **vafra-vant-* (vgl. mp. *vafrmand*), eine sehr ansprechende Vermutung.

nicht sicher, läßt sich wohl aber ebensogut wie die bisher vorgetragenen Deutungen verteidigen. Ich kenne die folgenden: Brandt, Russk. fil. vĕstnik XXV, 213[1]) verbindet *veprēs* mit ab. *veprь*, lett. *vepris*, *veprs* unter dem gemeinsamen Begriff „borstig" oder ähnlich; in dieser Formulierung ist die Zusammenstellung jedenfalls nicht zu halten[2]); Fay, Class. Quart. I, 18 (dem Walde, Et. Wb.[2] 819 fragend zustimmt) verbindet *veprēs* mit ai. *vápati* „scheert, grast ab", *vápus-* „Gestalt, Leib" (eigtl. „Schnitt" !). Diese Zusammenstellung braucht wohl keine Widerlegung. Endlich hat Persson, Beitr. 499 *veprēs* aus **vreprēs* erklärt und stellt das Wort zu **u̯erp-*, **u̯rep-* „biegen, drehen" in gr. *ῥέπω* < **ϝρεπω* „biege mich, neige mich", *ῥώψ*, pl. *ῥῶπες* „biegsame Zweige zum Flechten", *ῥωπήιον* „Gebüsch, Dickicht" usw.; dies läßt sich ja sehr gut sagen, es bleibt aber dabei die suffixale Bildung von *veprēs* unerklärt, während wir es hier mit ai. *vápra-*, av. *vafra-* zusammenhalten können. Unsicher bleibt ja die Zusammenstellung trotzdem.

Aus anderen Sprachen kenne ich nichts, das zu *vap-* „ausstreuen, hinwerfen, säen" passen könnte[3]).

9. Ai. *amlá-* „sauer", *āmrá-* „Manifera indica" usw.

Ai. *amlá-* 1) adj. „sauer"; 2) m. „Säure, durch Gährung sauer Gewordenes, Essig; Sauerklee (Oxalis corniculata)"[4]); *amlī* f. „Oxalis corniculata" usw., auch in der Form *ambla-* Uṇādik. im ŚkDr. belegt, gehört ja zunächst mit *āmrá-* m. „Mangobaum, Mangifera indica" ep. kl. — als n. „die Frucht des Baumes", schon in Bṛh. Up. 3, 36 belegt — zusammen. Der Mango, der sonst seiner wohlschmeckenden Frucht wegen bekannt ist, soll also einen Namen haben, der eigentlich etwa „sauer, scharf" bedeutet; man bezieht dies auf die bitterschmeckenden Steine der Mangofrucht. Etymologisch zieht man diese Wörter zu lt. *amārus* „bitter"; alb. *ęmbl'ę* „süß", *tembl'ę* „Galle", und die meisten Forscher führen hier auch aisl. *apr* „scharf", aschw. *amper* „sauer, scharf, bitter", ahd. *ampfaro*

---

1) Vgl. Zubatý, AfslPh. XVI, 414.

2) Nach Vaniček und Meillet, IF. V, 332 stellt man wohl gewöhnlich ab. *veprь* als *v-eprь* (mit *v*-Vorschlag, vgl. Pedersen, KZ. XXXVIII, 311) zu lt. *aper* „Eber", aisl. *jofurr*, ahd. *ĕfur* dass. Diese Zusammenstellung ist ja aber kaum eine völlig sichere. Ich möchte an die Möglichkeit — aber nicht mehr — denken, daß *veprь* wirklich mit lt. *veprēs* verwandt wäre, aber nicht so wie Brandt l. c. es will. *veprь* „Eber" könnte nämlich ursprünglich „Wühler" bedeuten, ein für das Schweinegeschlecht sehr passender Name, und somit zu ai. *vap-*, av. *vi-vap-*, denen die Bedeutung „wühlen" ja nicht ferne liegt, gehören. Dann wäre wohl *veprь* (= ai. **vap-ri-*) eigentlich ein abstraktes Substantiv mit der Bedeutung „Wühlen", vgl. Brugmann, Grdr.[2] II, 1. 383 f.

3) Fröhdes (BB. III, 24) Zusammenstellung von *vap-* mit gr. *ἰάφθη* ist wohl schon längst aufgegeben worden, vgl. Boisacq, Dict. ét. 210. — Nach Pedersen, Kelt. Gr. I, 93 gehört aber (wie ich nachträglich sehe) ir. *femmuin*, *femnach* „Meergras" < **u̯ep-m-* hierher, was sich ja gut sagen läßt.

4) Auch *amlapattra-* und *amlaloṇikā* genannt.

„Ampfer“, ags. *ampre* dass. an, die aber m. E. der lautlichen Schwierigkeit wegen besser beiseite bleiben mögen[1]). Die Ansicht aber, daß diese Wörter eine Schwachstufenbildung zu ai. *āmá* „roh, ungekocht, unreif“; arm. *hum* „roh“ (< **ōmo-*, vgl. Hübschmann, Arm. Stud. I, 39; Arm. Gr. I, 468); gr. *ὠμός* „roh“; mir. *óm* „roh“ darstellen[2]), halte ich für entschieden unrichtig; denn ai. *āmá-* bedeutet ursprünglich nur „roh, crudus“ vom Fleisch[3]), und wird erst spät und spärlich in der Bedeutung „unreif“ gebraucht. Und da nun gr. *ὠμός* bei Homer ausschließlich „roh“ (vom Fleisch) bedeutet und erst viel später von Gemüsen („roh“) und Früchten („unreif“) gebraucht wird, ergiebt sich daraus genügsam, daß in der Ursprache **ōmo-* ausschließlich „roh, rohes Fleisch“ bedeutet hat, was mit „sauer, unreif“ von Anfang an gar nichts zu tun hat.

Ai. *āmrá-* „Mangobaum und -frucht“ heißt im Pāli und Prākrit *amba-*, was sich ja < **ambra-* < **āmbra-* < *āmrá-* gut erklären läßt[4]). Als ein Gegensatz zur süßschmeckenden Mangofrucht steht nun gewissermaßen der Baum Azadirachta indica, genannt *nímba-*, dessen Früchte sehr bitter sein sollen. Man vergleiche Stellen wie Rām. II, 35, 14: *āmraṃ chittvā kuṭhāreṇa nimbaṃ paricaret tu yaḥ | yaś cainaṃ payasā siñcen naivāsya madhuro bhavet* || „wer den Mangobaum mit der Axt niederhaut, den Nimbabaum aber sehr pflegt und ihn sogar mit Milch bewässert, ihm wird er doch nicht süß“; oder das Dadhivāhanajātaka[5]), wo die Mangobäume im königlichen Garten deswegen bittere Früchte tragen, weil ein hinterlistiger Gärtner rund um sie herum Nimbabäume gepflanzt hat[6]); sogar durch ihre Nähe bekommen die Mangofrüchte einen sehr bitteren Geschmack. Nun stehen einander mi. *amba-* und ai. mi. *nímba-* nicht nur was den Sinn betrifft, sondern auch formell, ziemlich nahe, und ich möchte sogar glauben, daß sie miteinander verwandt sind. *nimba-* ist nämlich m. E. ein mittelindisches Wort, daß zunächst aus **ny-amba-* < **ny-āmra-* herzuleiten ist. Es wäre also eigentlich eine Zusammenstellung mit der Präposition *ni*; und daß diese auch in Pflanzennamen vorkommt, zeigen genügsam die folgenden Beispiele, die lange keine vollständige Sammlung dar-

---

1) Vgl. über die germanischen Wörter Johansson, IF. III, 240, dessen Erklärung vielleicht das richtige trifft.

2) Vgl. Curtius, Grundz.[5] 338f. mit Lit.; Walde, Et. Wb.[2] 31.

3) Vgl. das hierhergehörige *ámis-* m. „rohes Fleisch, Kadaver, Fleisch“ RV. und *āmiṣá-* n. „Fleisch“, d. h. eigentlich „rohes Fleisch“.

4) Vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 294. Die Nebenform *ambira-* scheint nur bei He. II, 56; Deśīn. 1, 15 vorzukommen; *amla-* kann natürlich auch *amba-* heißen, dafür kommt doch aber gewöhnlich *ambila-* vor, vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 137.

5) Jātaka II, p. 101ff.

6) Der Nimba wird hier zur Abwechslung *pucimanda-* genannt, was im Sanskrit gewöhnlich *picumanda-* heißt (zuerst in Pār. Gṛhyas. 3, 10 belegt). Ich getraue mir nicht zu entscheiden, welche Form wohl die ursprüngliche ist; doch kann *picumanda-* von *picu-* „Baumwolle“ beeinflußt sein (*picula-* heißt „Tamarix indica“).

stellen: *ni-kuñcaka-* m. = *vānira* „Calamus, Rotang", vgl. *kuñcikā*, Name verschiedener Pflanzen; *ni-kuñjikāmlā* f. Name einer best. Pflanze = *kuñjikā*, *kuñjavallarī*; *ni-digghikā* (auch *ni-digghā*) f. „Solanum Jacquini; Kardamomen", wohl aus **ni-dirghikā* entstanden; 5 *ni-cula-* ist ja „Barringtonia acutangula" — ob dies eine Zusammensetzung ist, weiß ich nicht ganz bestimmt, glaube es aber ziemlich sicher. Was *ni* hier bedeutet, scheint nicht völlig klar; wahrscheinlich handelt es sich aber um sogenanntes *ni bhṛśārthe*, das die Lexikographen erwähnen, und das also zur Verstärkung eines 10 Begriffes oder Wortes gebraucht wird. Demnach würde also **ny-āmra-* einen Baum bezeichnen, der bitterer ist als der *āmrá-*, wenn das Wort nicht einfach **ny-amla-* enthält und „sehr sauer" bedeutet.

Zu den indischen Wörtern gehören nun also lt. *amārus* „sauer, herb, bitter" und alb. *ëmbl'ε* „süß", *tεmbl'ε* „Galle". Es fragt sich 15 nun, was die ursprünglichste Bedeutung dieser Wortsippe gewesen sein kann; m. E. möchte ich annehmen, daß wir es hier mit einem Wort zu tun haben, das in der Ursprache etwa von Früchten (und vielleicht auch Gemüsen, vgl. ai. *amla-* „Sauerklee") gebraucht wurde und eigentlich nur „saftig, unreif" bedeutete. Da nun die 20 meisten Früchte in ihrem unreifen Zustand auch sauer sind, so ist dies allmählich die Bedeutung der verschiedenen Wörter geworden. Für ursprünglich halte ich aber etwa „saftig, von Saft überfüllt".

Ai. *āmrá-* leite ich nun aus **ēmro-* her und möchte es am nächsten mit dem unerklärten lt. *ēbrius* „betrunken" < **ēmrii̯o-* 25 zusammenstellen. Ebenso wie nämlich **mad-* eigentlich nur „naß sein, feucht sein" bedeutet[1]), die meisten Ableitungen der Wurzel aber „trunken sein" oder etwas ähnliches besagen, könnte doch *ēbrius* ursprünglich ganz einfach „naß, saftig" bedeuten. Die bisherigen Deutungen des Wortes sind ziemlich zahlreich[2]), scheinen 30 mir aber alle sehr wenig befriedigend zu sein, und daß das Wort notwendigerweise eine Präposition (*ex* oder vielmehr **ē* = ai. *ā*) enthalten soll, leuchtet mir nicht ein. Neben diesem **ēm-ro-*, das dann dem ai. *āmrá-* und dem lt. *ēbrius* zugrunde liegt, steht nun **em-ro-* oder **em-lo-* in ai. *ámla-*, *ambla-* und alb. *ëmbl'ε*; das 35 lt. *amārus* stellt eine Form mit *ă* dar, von welcher ja bekanntlich im Italienischen ziemlich zahlreiche, in den anderen Sprachen mehr spärliche Beispiele neben dem Ablaut *ĕ | ŏ — ē | ō* vorliegen[3]).

10. Ai. *āśīviṣá-* „Schlange".

Ai. *āśīviṣá-* m. „Schlange; eine best. zu den Haubenschlangen 40 gerechnete giftige Art", AV. XII, 5, 34; Ait. Br. 6, 1; ep. kl.[4]),

---

1) Vgl. gr. *μαδάω* „zerfließe", lt. *madeo* „bin naß, triefe vor Nässe" usw.

2) Vgl. Walde, Et. Wb.² 248.

3) Vgl. zuletzt über diese Frage Persson, Beitr. 137 ff. mit ausführlichen Beispielen sowie Reichelt, KZ. XLVI, 309 ff.

4) Vgl. Macdonell & Keith, Vedic Index I, p. 67.

p. pkt. *āsīvisa-* dass., ist, soviel ich weiß, ein etymologisch ungedeutetes Wort. Daß es jedoch eine Zusammensetzung, also *āśī-viṣá-*, ist, dessen letztes Glied = *viṣa-* „Gift" sein muß, hat man ja schon längst eingesehen[1]); was aber das erste Glied des Wortes betrifft, so geben die Lexikographen freilich die Existenz eines Wortes *āśī* f. (so H. 1315 Komm.; Vaij. im Komm. zu Śiśup. 20, 42) oder *āśis-* f. (so AK. II, 4, 230; H. 1315. an. 2, 562; Med. s. 15) „Schlangenzahn" an, was aber dieses Wort ist, hat man m. W. nicht erklärt.

Es liegt nahe anzunehmen, daß dieses *āśis-* oder *āśī-* „Schlangenzahn, Giftzahn" nur auf Grund von *āśī-viṣá-* von den Lexikographen konstruiert worden ist. Es hat sich aber mehr und mehr bestätigt, daß Wörter, die die Lexikographen anführen, selten freie Phantasien sind; vielmehr sind sie in den allermeisten Fällen wirklich der lebenden Sprache entnommen worden. Dies nehme ich nun auch betreffs *āśis-*, *āśī* an und führe das Wort zu der weitverbreiteten Wurzel **ak̂-*, **ok̂-*[2]) „scharf, spitzig sein", die ja in allen indo-europäischen Sprachen in mannigfaltigen Ableitungen vorliegt, zurück. Die Bildung ist insofern interessant, daß sie wohl in erster Linie eine Urform **āk̂ĭ-* voraussetzt, die dann neben lt. *ācer*, gr. ἠκές · ὀξύ (< *ἰκες) und np. *ās* „Mühlstein", einen der sehr spärlichen Belege der langvokalischen Wurzelform **āk̂-* ausmacht.

11. P. *paṃsukūla-* und Verwandtes.

P. *paṃsu-kūla-* ist bekanntlich der Name des Kleides, das die buddhistischen Mönche sich aus zerfetzten Lumpen, die sie auf Kehrichthaufen sammelten, zusammennähten. Dazu gehört die Ableitung *paṃsu-kūlika-*, die den ein solches Kleid tragenden Mönch bezeichnet, z. B. Mhv. VII, 1, 1; VIII, 1, 24—35 (der Arzt Jīvaka sagt: *bhagavā bhante paṃsukūliko bhikkhusaṃgho ca* „der Heilige, o Herr, und die Mönchsgemeinde ist mit Staubfetzen bekleidet", und bittet Buddha um andere Kleider für sich und die Mönche; Buddha spricht: *anujānāmi bhikkhave gahapaticīvaraṃ | yo icchati paṃsukūliko hotu yo icchati gahapaticīvaraṃ sādiyatu* ‖ „Ich erlaube, o Mönche, das Laienkleid; wer da will, mag sich in Staubfetzen kleiden, wer es nicht will, mag das Laienkleid anlegen"); CV. VII, 3, 14 ff.; XII, 1, 8; *sabba-paṃsu-kūlika-* „ganz in Staubfetzen gekleidet", CV. V, 10, 2 usw.; *paṃsu-kūla-dhārin-* „Kleid aus Staubfetzen tragend", Dhp. 395 usw. Dasselbe Wort auch im buddhistischen Sanskrit, *pāṃśu-kūla-*, Divyāv. p. 424, 2 usw.

Allgemein wird wohl dieses *paṃsu-kūla-* als „Kehrichthaufen" erklärt, d. h. °*kūla-* wäre = ai. *kū́la-* n. „Abhang, Ufer, Haufen" usw.; und diese Erklärung ist wohl so allgemein angenommen worden, daß man an gar keine andere gedacht hat. M. E. ist es aber kaum

1) Vgl. BR. I, 719.
2) Über andere Wurzelformen vgl. z. B. Persson, Beitr. 324 f.

richtig, in *paṃsu-kūla* „Kleid aus Staubfetzen, Lumpen, die auf dem Kehrichthaufen gesammelt sind" dasselbe Wort wie in *paṃsu-kūla-* „Kehrichthaufen" sehen zu wollen, wenn nämlich auch ein anderes °*kūla* da wäre, das eine bessere Erklärung liefern könnte. 5 Ein solches Wort glaube ich gefunden zu haben, wie ich sofort zeigen werde.

An anderer Stelle habe ich schon *paṃsu-kūla-* mit „Staubfetzen" übersetzt, und dies ist m. E. der entsprechende Ausdruck für dieses Wort, das genau den Sinn wiedergibt. Ich glaube nämlich 10 in °*kūla-* ein Wort für „Lappen, Fetzen, Kleiderstück" zu sehen, das dann am nächsten mit ai. *ku-kūla-* m. n. verwandt ist; dies bedeutet nach AK. III, 4, 26, 205 sowohl „Höhle mit Pfählen erfüllt"[1]) wie auch „Spreufeuer". Eigentlich scheint aber das Wort nach Prab. 92, 3 „Hülsen" zu bedeuten und hat nach Hār. 73 auch 15 die Bedeutung „Rüstung". M. E. ist es nun ganz richtig, in diesen beiden letzteren die Grundbedeutung des Wortes zu erblicken[2]), und somit hat Persson, Beitr. 183, A. 1 richtig dieses *ku-kūla-* mit lt. *cuculio* (Cato, De agr. 2, 3), *cucullus* „Bedeckung des Kopfes, die am Kleide befestigte Kappe, Capuchon; Bedeckung einer Ware, 20 Düte" und apr. *kekulis* „Badelaken" verbunden[3]); nach ihm haben wir in diesen Wörtern eine reduplizierte *l*-Ableitung von *(*s*)*keu̯*, *(*s*)*kū-* „bedecken" zu sehen, was sehr überzeugend wirkt. In (*paṃsu-*)*kūla-* haben wir also neben dieser reduplizierten Bildung eine einfachere, idg. *(*s*)*kū-lo-* oder ähnlich.

25 Hierher möchte ich nun gern noch ein unerklärtes Sanskritwort stellen, nämlich *dukūla-* 1) m. „eine best. Pflanze", Hariv. 12680; 2) n. „ein aus dem Baste dieser Pflanze bereitetes feines Zeug, ein Kleid aus solchem Zeuge", ep. kl. lexx.; *dugūla-* n. dass., H. 669; A. Mg. *dugulla-* dass. (nach den Gramm., Vr. 1, 25; Hc. I, 30 119 usw., auch *dualla-*); M. Ś. *duūla-*[4]); (J)M. *dullaṃ vastram* Deśīn. 5, 41. Mit diesem *du-kūla-*, das ich zunächst für mittelindisch halte und = ai. **dvi-kūla-* setze, verhält es sich nun m. E. folgendermaßen: entweder ist es richtig, daß wirklich *du-kūla-* „eine best. Pflanze" das ursprüngliche Wort, und die gewöhnliche Be- 35 deutung „feines Zeug, Kleid" daraus hergeleitet ist, dann hat die Pflanze aus irgendeinem Kennzeichen ihren Namen, der wohl „mit zwei Hüllen, Hülsen versehen" bedeutet, erhalten. Oder — was mir eigentlich am glaublichsten scheint — der Name des Kleides

1) Vgl. *kuhūla-* n. dass. (ŚKDr.).

2) Daß „Hülsen" und „Kleid, Rüstung" einander nahe stehen können, ist offenbar und wird übrigens durch Parallelen wie z. B. ai. *śamī* „Prosopis spicigera; Hülsenfrucht" neben *śāmulyà* „wollenes Hemd", lt. (gall.) *camisia* „Hemd", ahd. *hemidi* „Hemd", *hams* „Schlangenbalg" usw. bewiesen.

3) Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 55 verbindet *kukūla-* „Hülsenfeuer" mit *kūl-*: *kūláyati* „versengen", was sicher unrichtig ist, da ja „Hülsenfeuer" sich sehr wohl aus „Hülsen" (ev. durch Kurznamenbildung) entwickelt haben kann.

4) Vgl. Pischel, Pkt. Gr. §§ 90. 126.

ist der ursprüngliche und ist erst später auf die Pflanze, von der der Stoff bereitet wurde, übertragen worden, wobei der Umstand, daß das Wort von seiner eigentlichen Bedeutung abgekommen war, natürlich Beihilfe leistete. Dann bedeutet aber *du-kūla-* = **dvi-kūla-* eigentlich „Zwei-Stoff, doppeltes Zeug" und bezieht sich wohl 5 auf irgendeine — mir leider unbekannte — Einzelheit bei der Fabrikation; aus anderen Sprachen sind ja derartige, wenn auch nicht ganz analoge Fälle, bekannt, wie z. B. ahd. *zwirnēn, zwirnōn*, schwed. *tvinna* „zweifach zusammendrehen (von Fäden)" oder nhd. *Drell* (< ahd. **drinal*) „mit drei Fäden gewobenes Linnenzeug"[1]. 10 Wenn nun diese meine Erklärung richtig ist, haben wir also auch in *du-kūla-* = **dvi-kūla-* dasselbe einfache *°kūla-* „Zeug, Stoff, Fetzen, Lappen" zu sehen wie in p. *paṃsu-kūla-*, denen dann innerhalb des Indischen das reduplizierte *ku-kūla-*, und aus anderen Sprachen lt. *cucūlio*, *cucullus* und apr. *kekulis* zur Seite stehen. 15 Vielleicht lassen sich daneben noch andere *-l-*Ableitungen der Wurzel **(s)keu̯-*, **(s)kū-* auffinden, obgleich mir zwar im Indischen keine bekannt geworden sind.

12. Pkt. *dūmai* „*dāvayati*" usw.

Nach Hc. IV, 23 tritt als Substitut des Kausativums von *dū-* 20 (1. *du-* BR.) „brennen", d. h. *dāvayati*, ein Verbum *dūmei* ein; als Beispiel wird angeführt: *dūmei majjha hiyayaṃ* = *dāvayati mama hṛdayam*. Die Belege aus der Literatur sind reichlich; so kommen z. B. die folgenden Formen vor: *dūmeī* Gaüḍ. 968. 975; *dūmanti*[2]) Gaüḍ. 674. 685. 971; *dūmenti* Gaüḍ. 878; *dūmijjaī* Gaüḍ. 1182; 25 Bhavisattakaha ed. Jacobi, 192, 8; *dūmenta-* pt. (= **dūmayant-*) Setub. 10, 67; *dūmijjanta-* Gaüḍ. 884. 938; *dūmi(y)a-* Setub. 5, 24. 6, 2. 10, 63. 69. 11, 7. 51. 133. 12, 35. 13, 96. 97. 14, 72. A. 8; Gaüḍ. 98. 270. 390. 429. 1038; Ausg. Erz. p. 76, 4. Daneben kommt aber auch eine Wurzelform *dumm-* vor, vgl. Weber, Hāla, Index 30 s. v.; Pischel, Hemacandra II, 134[3]). Diese Wörter sind schon von Weber, Hāla 91 und J. J. Meyer, Hindu Tales p. 256, n. 1 als Denominative eines **dūman-* n. „Brand, Qual, Schmerz" erklärt worden; dieses **dū-man-* steht neben dem im Sanskrit belegten *do-man-* n. „Schmerz" in *a-doma-dá-* adj. „keine Schmerzen ver- 35 ursachend", AV. VII, 63, 1, und *a-domā-dhá-* adj. dass., AV. VIII, 2, 18, wie die mit schwacher Ablautsstufe versehenen *bhūman-*, *bhūmán-*, *syū́man-*, *sīmán-* usw. neben vollstufigem *hóman-*, *róman-*, *héman-*, av. *sraoman-* usw.[4])

Die sprachliche Erklärung des Wortes ist also schon lange 40

1) Vgl. Brugmann, Grdr.² II, 2, p. 78.

2) Vgl. *dūmai paritāpayati* Deśīn. 5, 48.

3) Auch in Setub. 7, 59: *dummenti* belegt und weiter in Bhavisattakaha 3, 9. 28, 5. 112, 12. 290, 1.

4) Vgl. auch das in ZDMG. 70, 223 ff. behandelte mi. *nūma-*.

bekannt gewesen; trotzdem habe ich es hier aufgenommen, teils der Belege wegen, die sonst nicht vorhanden sind, teils weil sich daran noch andere Formen schließen, die bis jetzt den Forschern entgangen zu sein scheinen.

Es gibt nämlich neben *dūm-* (*dumm-*) auch eine kürzere Ablautsstufe *dum-* in einigen bei Hemacandra angeführten Bildungen, für die ich aber leider keine Literaturbelege anzuführen vermag. In Hc. IV, 24 heißt es nämlich, daß für *dhavalayati* „weißtünchen" ein Substitut *dumaï* eintreten kann; da aber nach IV, 238 auch Vokalersatz in mannigfacher Weise eintreten kann, so tritt dafür bisweilen auch *dūmia-* = *dhavalita-* ein. Dazu gehört nun auch die Glosse *dumaṇī sudhā* Deśīn. 5, 44[1]); *sudhā* bedeutet offenbar hier „Kalk, Stuck, Weißtünche". Es ist also die Bedeutung „glänzend weiß machen", die hier für *dumaï* zugrunde liegt, und man versteht leicht, daß sich diese ganz gut mit *dū-* „brennen, flammen" vereinigen läßt[2]). Ganz außer Zweifel gestellt wird aber die Zusammengehörigkeit durch Hc. IV, 152, wo *saṃ-dumaï* als Substitut für *pra-dīp-* „aufflammen", kaus. „entzünden", pt. pf. *pradīpta-* „erleuchtet, glänzend" angeführt wird.

Zu *deu-, *dū- in *dunóti* „brennt", pass. *dūyáte*, pt. *dūnd-* usw. gehört also eine Erweiterung mit *-m-*: *deu-m- in ai. *do-man-* und *dū-m- in pkt. *dūmei, dūmaï* „quälen", *dūmaï* „weißtünchen", *dumaṇī* „Kalk, Weißtünche, Stuck" und *saṃ-dumaï* „entzünden, erleuchten". Etwas Entsprechendes kann ich leider in den europäischen Sprachen nicht ausfindig machen[3]).

13. P. *mahikā* „Dunst, Nebel" usw.

In CV. XII, 1, 3 spricht Buddha folgendermaßen: *cattāro 'me bhikkhave candimasuriyānaṃ upakkilesā yehi upakkilesehi upakkiliṭṭhā candimasuriyā na tapanti na bhāsanti na virocanti. katame cattāro. abbhaṃ bhikkhave candimasuriyānaṃ upakkileso yena upakkilesena upakkiliṭṭhā candimasuriyā na tapanti na bhāsanti na virocanti. mahikā bhikkhave candimasuriyānaṃ upakkileso ... na virocanti. dhūmarajo bhikkhave candimasuriyānaṃ upakkileso ... na virocanti. Rāhu bhikkhave candimasuriyānaṃ upakki-*

1) Deśīn. 5, 45 gibt es eine Glosse *dundumiṇī rūpavatī*; ob diese auch hierher gehört — „schön", etwa = „glänzend, strahlend". Vgl. auch *sudummaṇiā rūpavatī* Deśīn. 8, 40; nach Hemacandra gibt aber Śīlāṅka die Form als *sadummaṇiā* wieder.

2) Also: *dū-*: *dunóti* bedeutet „brennen, in Glut versetzen, quälen" usw.; dazu gehört nun *doman-* „Schmerz" und *dūmei, dūmai* „quält", aber auch *dūmaï* „macht weiß, hell", *dumaṇī* „Weißtünche". Eine gute Parallele dazu bietet *śuc-* „brennen, flammen, glühen; quälen", wozu *śuc-* f. „Kummer, Qual, Gram, Sorge", *śóka-* m. dass., aber auch *śukrá-, śuklá-* „weiß, licht, hell". *tap-* hat freilich die beiden ersten Bedeutungen „brennen" und „quälen", nicht aber — soviel ich weiß — die von „hell, licht sein oder machen".

3) Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 130ᵇ führt freilich zu *doman-* das gr. pt. *δεδαυμένος* an, was ja aber nichts besagt.

leso . . . na virocanti, d. h. „Vier, o Mönche, sind jene Plagen des Mondes und der Sonne, von welchen Plagen gequält Mond und Sonne weder glühen noch leuchten noch sichtbar sind. Welche vier? Die Wolke, o Mönche, ist eine Plage des Mondes und der Sonne, von welcher Plage gequält Mond und Sonne weder glühen noch leuchten noch sichtbar sind. Der Nebel, o Mönche, ist eine Plage des Mondes und der Sonne . . . noch sichtbar sind. Rauch und Staub, o Mönche, sind eine Plage des Mondes und der Sonne . . . noch sichtbar sind. Rāhu[1]), o Mönche, ist eine Plage des Mondes und der Sonne . . . noch sichtbar sind". In engem Anschluß an diese Stelle heißt es weiter in Mil. P. p. 273, 19 ff.: *cattāro 'me mahārāja suriyassa rogā yesaṃ aññatarena rogena patipīḷito suriyo mandaṃ tapati; katame cattāro: abbhaṃ mahārāja suriyassa rogo, tena rogena patipīḷito suriyo mandaṃ tapati; mahikā mahārāja . . . tapati; megho mahārāja . . . tapati; Rāhu mahārāja . . . tapati*, d. h. „Vier, o Großkönig, sind jene Krankheiten der Sonne, durch welche, von einer einzelnen gequält, die Sonne schwach glüht; welche vier? Die Wolke, o Großkönig, ist eine Krankheit der Sonne, von ihr gequält glüht die Sonne schwach; der Nebel, o Großkönig . . . glüht die Sonne schwach; die Gewitterwolke, o Großkönig . . . glüht die Sonne schwach; Rāhu, o Großkönig . . . glüht die Sonne schwach" [2]).

Wir finden also hier ein Pāliwort *mahikā* f. „Dunst, Nebel", das übrigens schon Childers 232, aber nur aus der Abh. 56, belegt hat; freilich gibt er als einzige Deutung „Frost" an, was aber nicht angeht. Das zeigen schon die oben angeführten Stellen, und noch mehr Mil. P. p. 299 f., wo von einem *mahikottharaṇam* „Ausbreiten des Nebels" gesprochen wird. Weiter kommt das Wort auch in Aṅg. Nik. II, p. 53 und in Sum. Vilās. I, p. 141 vor[3]).

Diesem soll nun ein ai. *mahikā* „Frost, Nebel" entsprechen, ein Wort, das nur bei Rāmāśr. zu AK. I, 2, 20 als varia lectio zu *mihikā*[4]) und in Mahāvyutp. 101, 36; 245, 753 vorkommt. In dem letztgenannten Texte kann es ja sehr wohl einfach das Pāliwort sein, worum es sich handelt; und die v. l. zu AK. ist kein hinreichender Beweis dafür, daß *mahikā* wirklich auch im Sanskrit gebräuchlich gewesen ist. Dies bleibt also vorläufig unsicher.

Dagegen kommt in AMg. ein entsprechendes Wort *mahiyā* vor, obwohl ich als Belegstelle augenblicklich nur KS. Samācārī § 45 zitieren kann. Es heißt dort in einer Aufzählung: *osā*[5]) *himae*

1) D. h. Mond- oder Sonnenfinsternis.

2) Man sieht hier ein Beispiel unter unendlich vielen, wie sich die jüngeren Pālischriften auf Schritt und Tritt älterer Wendungen bedienen und sich sogar z. T. daraus gänzlich zusammensetzen.

3) Diese Stellen sind mir z. T. durch J. J. Meyer, Hindu Tales, p. 112, n., bekannt geworden.

4) Nach ŚKDr. ist es freilich statt dessen in den Text zu setzen.

5) So wohl mit S. statt *ussā* zu lesen; vgl. ZDMG. 70, 246, Anm. 1.

mahiyā karae haratanue, was Jacobi, SBE. XXII, p. 305 nach dem Kommentar mit: „dew, hoarfrost, fog, hailstones and damp“ übersetzt. *mahiyā* deutet der Kommentar als *mihikā dhūsarī*, d. h. „Nebel, Dunst“. Die Existenz eines Wortes *mahikā* „Nebel, 5 Dunst, Frost“ steht also durch die Übereinstimmung zwischen Pāli und AMg. fest, wenn auch die Belege aus dem Sanskrit, wie schon bemerkt, ziemlich zweifelhaft sind.

Dieses *mahikā* läßt sich nun nicht aus *mihikā*[1]) herleiten. Denn weder das Pāli noch das Prākrit kennt einen Übergang 10 *i* > *a*[2]). *mihikā* gehört ja, wie bekannt, zu einer weitverbreiteten Sippe, die von einer Wurzel **meiĝh-* ausgeht und die Bedeutung „Nebel, Dunst, Staubregen“ zeigt: ai. *meghá-* „Wolke“, *míh-* „Nebel, Dunst, wässeriger Niederschlag“; av. *maēγa-* „Wolke“; gr. ὀμίχλη „Wolke, Nebel“, ἀμιχθαλόεσσα „neblig“; ndl. *miggelen* „staubregnen“; 15 lit. *miglà* „Nebel“, lett. *migla* dass.; ab. *migla* „Nebel“ usw.[3]). Neben diesem **meiĝh-*, *migh-* scheint nun hier ein ziemlich gleichbedeutendes **maᵉĝh-* oder **maᵉgh-* (eventuell **m̥n̥ĝh-* oder **m̥n̥gh-*) vorzuliegen.

Diese Wurzel *mah-* möchte ich weiter in ein paar *deśi*-Wörtern 20 wiederfinden, die Hemacandra aufbewahrt hat. In Deśīn. 6, 117 findet sich nämlich eine Glosse *mahaṃgo uṣṭraḥ*, ein Wort, das offenbar nach dem Muster von *pataṃgá-*, *pataga-* f. „Vogel“, *patáṃga-* „ein geflügeltes Insekt“ < **peten-go-*, **petn̥go-* : kymr. *etn* „Vogel“, *turaṃga(ma)-*, *turaga-* „Pferd“ : *turáṇa-* „eilend“, *sāraṅgá-*, *sāráṅga-* 25 „scheckig, bunt, Name verschiedener Tiere“, *piśáṅga-* „rötlich, braun“ (auch N. pr. eines Schlangendämons, TMBr.) usw. gebildet worden ist[4]). Ursprünglich liegt wohl hier eine in indogermanischen Konsonantstämmen wurzelnde Bildungskategorie vor; später ist aber das ursprüngliche Suffix *-ga-* als mit *-ga-* „gehend“ identisch aufgefaßt 30 worden, und dadurch sind dann neue Bildungen ans Licht gekommen wie *vihaṃ-ga*, *viha-ga* „Vogel“ (vgl. *kha-ga-*, *antarikṣa-ga-* dass.), *plavaṃ-ga*, *plava-ga-* „Affe, Frosch“ (eigtl. „sich in Sprüngen bewegend“)[5]) usw. Zu diesen Bildungen — aber zu der älteren Schicht — gehört nun m. E. auch *mahaṃga-* „Kamel“. 35 Der Bedeutung wegen braucht man nur an *úṣṭra-* „Büffel, Kamel“, *úṣṭar-*, *uṣṭár-* „Pflugstier“, av. *uštra-* „Kamel“ zu erinnern, die allgemein mit **u̯es-*, **us-* „feucht sein“ in Verbindung gesetzt werden.

Es gehört möglicherweise ferner hierher *mahedḍo paṅkaḥ* Deśīn. 6, 119, obwohl die suffixale Ableitung mir äußerst unbegreif-

1) *mihikā* ist ja auch mittelindisch häufig belegt, vgl. z. B. *mihiā meghasamūhaḥ* Deśīn. 6, 132.

2) Die Beispiele, die Kuhn, Beitr. 24 für jenen Übergang namhaft macht, sind alle anders zu deuten (z. T. liegt hier deutlicher Wechsel von *a* und *i* vor). Pischel, Pkt. Gr. § 115 tritt gegen die Annahme dieses Lautübergangs bei den einheimischen Grammatikern auf.

3) Vgl. auch Kern, IF. IV, 106.

4) Vgl. zu diesen Bildungen Brugmann, Grdr. II, 1, p. 508.

5) Vgl. Osthoff, Et. Par. I, 337 ff.

lich scheint. Analoge Bildungen weiß ich kaum zu nennen; es könnten dann sein: *teḍḍo śalabhaḥ piśācaś ca* Deśīn. 5, 23, das unbekannter Herkunft ist[1]), und p. *leḍḍu*, das ziemlich sicher < **leṣṭu*- entstanden ist[2]). Diese geben aber keine Auskunft, denn ein ai. **maheṣṭa*- oder ähnlich ist ganz undenkbar. Endlich könnte man daran denken, auch die Glosse *mahālo jāraḥ* Deśīn. 6, 116 hier anzuschließen. Die Bedeutung bereitet ja kaum Schwierigkeiten, das Wort ist aber unsicher.

14. Ai. *kṛ́śana*- „Perle".

Das vedische Wort für „Perle" (oder „Perlmutter") ist *kṛ́śana*- n., von dem es in AV. X, 1, 7 heißt: *devā́nām ásthi kṛ́śanaṃ babhūva* „der Knochen der Götter wurde zur Perle"; weiter kommt das Wort in RV. I, 35, 4; X, 68, 1 als Substantiv, in AV. IV, 10, 1. 3 als Adjektiv in der Bedeutung „margaritifer (Beiwort zu *śaṅkha*- „Muschel") vor. Dazu gehören ferner folgende Wörter: *kṛśanā́-vant*- adj. „mit Perlen geschmückt", RV. I, 126, 4; *kṛśanín*- adj. „mit Perlen geschmückt", RV. VII, 18, 23; *urdhvá-kṛśana*- adj. vielleicht „oben perlend"[3]), vom Soma, RV. X, 144, 2, und endlich *kārśaná*- adj. „aus Perlen oder Perlmutter bestehend", AV. IV, 10, 7[4]). In der nachvedischen Sprache scheint *kṛ́śana*- nicht weiter vorzukommen; die Perle heißt dort am gewöhnlichsten *muktā*, *muktā-phala*[5]). Etymologisch ist *kṛ́śana*-, soviel es mir bekannt geworden, ungedeutet[6]).

kṛ́śana- stammt offenbar aus einer indogermanischen Grundform **qṛk̂-eno*- oder **quṛk̂-eno*- her. Ich verbinde dieses Wort mit gr. *κρόκη*, *κροκάλη* f. „Kiesel am Meeresufer"[7]); der Bedeutung wegen vergleiche man nur ags. *mereȝréot*, ahd. *margrioz* „Perle", ein Wort, das offenbar als „Meergrieß" aufgefaßt worden ist[8]), obwohl es, wie got. *marikreitus* „Perle" zeigt, ursprünglich Lehnwort aus lt. *margarita* = gr. *μαργαρίτης* „Perle" ist[9]). Nun hat man ja aber schon lange mit *κροκάλη* das ai. *śarkara*-, *śárkarā* „Grieß, Schutt, Geröll, Sandzucker", p. *sakkharā* dass. (vgl. gr. *σάκχαρ*, *σάκχαρον* „Zucker") zusammengestellt[10]). Gemeinsam würden also diese Wörter auf eine Grundform **k̂roq-əlo*-, **k̂orq-elo*- hinweisen, d. h. wir hätten es hier

---

1) Vgl. Verf., Kl. Beitr. z. indoiran. Myth. p. 12.

2) Vgl. Pischel, Pkt. Gr. 304.

3) So Grassmann und BR. s. v.; Sāyaṇa gibt keine brauchbare Erklärung. Nach Naigh. 1, 2 ist aber *kṛ́śana*- = „Gold", nach 3, 7 = *rūpa* „Gestalt", was aber kaum zuverlässig sein kann.

4) So statt *karśana*- zu lesen (BR.).

5) Vgl. darüber die gründliche Auseinandersetzung bei Lüders, KZ. XLII, 191 ff.

6) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 64b.

7) Ein Adj. *κρόκαλος* „kiesig" scheint nicht ganz sicher belegt zu sein, vgl. Boisacq, Dict. p. 519, Anm. 2.

8) Vgl. Schrader, Reallex. 617.

9) Vgl. W. Schulze, Griech. Lehnworte im Got., p. 16 f.; Loewe, KZ. XL, 550 ff.; Kauffmann, ZfdPh. 38, 434, Anm.; Behaghel, Zs. f. d. Wortf. 4, 250 f.

10) Vgl. Curtius, Grundr.[5] 144; Boisacq, Dict. p. 519.

mit einer indogermanischen Basis **k̑ereq-*, **k̑oreq-* zu tun, aus der sich *kṛśana-* ja nicht herleiten läßt, da dieses Wort im Gegenteil eine Urform **gerk̑-* oder **grek̑-* voraussetzt. Da nun aber der Wechsel von Palatal und Velar sowohl im Anlaut wie auch im
5 Auslaut der indogermanischen Wurzelworte nicht sehr selten ist[1]), so liegt m. E. darin nichts Unglaubliches, daß eine Wurzelform **k̑ereq-* mit einer anderen Form **qerek̑-* wechseln konnte. Weitere Beispiele eines solchen Wechsels zwischen verschiedenen *k*-Lauten am Anfang und Ende derselben Wurzel kann ich leider nicht heran-
10 ziehen, bin aber ziemlich überzeugt, daß sich bei einer näheren Musterung des beträchtlichen Wortmaterials mehr als ein gleichgearteter Fall finden lassen wird.

M. E. sind also *kṛśana-* und *śarkarā̆-* mit einander wechselnde Formen derselben Wurzel; das hierher gehörige gr. *κροκάλη* ist zwei-
15 deutig, zeigt aber in seiner suffixalen Bildung wahrscheinlich nähere Verwandtschaft mit *śarkarā̆-*.

15. Ai. *nigaḍa-* „Fußkette, Fessel".

Ai. *nigaḍa-* m. n. bedeutet „Fußkette, Fessel" und ist in der epischen Literatur spärlich, in der klassischen aber ganz häufig be-
20 legt[2]). Eine Nebenform *nigala-* m. n. steht in Siddh. K. 250, 68; vgl. dazu die mittelindische Form *niaḷa-* in der Glosse *niaḷaṃ nūpuram* Deśīn. 4, 28. Etymologisch scheint das Wort bisher ungedeutet zu sein[3]).

Das Wort zerlegt sich wohl unzweifelhaft in *ni-gaḍa-*, das
25 m. E. eine mittelindische Form für hochsprachliches **ni-gṛta-* sein muß[4]). Dieses °*gṛta-* wiederum — aus idg. **gṛtó-* — führe ich mit der von Lidén, Stud. z. ai. u. vgl. Sprachgesch. p. 1 ff. weitläufig behandelten Wurzel **ger-* „drehen, flechten, wickeln"[5]) zusammen, die Lidén u. a. in ai. *guṇá-* „Faden, Schnur, Strick",
30 *jāla-* „Netz, Geflecht, Fanggarn, Gitter" usw., *jáṭā* „Flechte"[6]) usw. wiederfindet. Wegen der Bedeutung „Kette, Fessel" — „flechten drehen" brauche ich nur auf die bei Lidén, St. z. ai. u. vgl. Sprachgesch. 1 ff. 20 ff.; Arm. Stud. 5 ff. und Verf., MO. VI, 49 angeführten Parallelen hinzuweisen. Was endlich *ni*° in *ni-gaḍa-*
35 betrifft, so verweise ich einfach auf *ni-naddha-* „festgebunden", RV. VI, 75, 5; *ni-nāhá-* „Gurt" oder dgl., AV. XIX, 57, 4 oder *ni-badh-* „festbinden, befestigen, verbinden, zusammenfügen"; *ni-bandha-* „Festgebundenes, Band, Fessel, Komposition", *ni-bandhana-* „Angebundenes, Band, Fessel" usw., wo *ni*° überall einfach eine ver-
40 stärkende Bedeutung zu haben scheint.

1) Man vergleiche z. B. das Verzeichnis der Stellen, wo solcher Wechsel behandelt ist, bei Persson, Beitr. p. 996.

2) Vgl. BR. IV, 136. 3) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 147b.

4) Vgl. mittelindische Formen wie *kaḍa-* = *kṛta-* usw. (Pischel, Pkt. Gr. § 49). 5) Vgl. dazu auch Petersson, IF. XXIII, 384 ff.

6) Wohl aus **gṛtā* mit *j-* durch Einwirkung von *jāla-*.

16. Ai. *sraṃs-* „zerfallen, in Stücke gehen".

Ai. *sraṃs-* : pr. *sraṃsate*, pf. *sasraṃsa-*, pf. pt. *srastá-* usw. ist nach Naigh. 2, 14 = *gatikarman*, nach Dhātup. 8, 15 wiederum steht es *avasraṃsane*. Das Wort bedeutet unzweifelhaft „abfallen, sich ablösen, sich auflösen, zerfallen, in Stücke gehen", z. B. VS. VIII, 28: *garbho asraj jarāyuṇā saha* „der Embryo fiel weg zugleich mit der Eihaut"; Bhag. 1, 30: *gāṇḍivaṃ sraṃsate hastāt* „der *Gāṇḍiva*-bogen fällt aus der Hand"; Suśr. II, 397, 2: *yoniḥ sraṃsate* „der Mutterleib fällt herab" usw.; pt. *srastá-* „abgefallen, herabgefallen", z. B. von Blättern, Rām. II, 71, 23; vom Gewand, ibid. V, 20, 20; 54, 15; Megh. 63 (Stenzler); *srastagātra-* „mit schlaff herabhängenden Gliedern", Rām. II, 122, 9 (Gorr.) usw. Kaus. *sraṃsayati* „macht abfallen, zerfallen", AV. VII, 107, 1; Ragh. 6, 75: *vāto 'pi nāsraṃsayad aṃśukāni* „nicht einmal der Wind machte die Kleider abfallen" usw. Zusammensetzungen mit Präpositionen sind auch ziemlich zahlreich belegt: *ati-sraṃs-* in RV. VI, 11, 6: *ati srasema vṛjánaṃ nā́ṃhaḥ* „wir möchten der Not entgehen wie einem Fanggarn"[1]); *abhi-sraṃs-* in AV. XI, 2, 19: *mā́ no 'bhí srā matyàṃ devā́hetim* „laß nicht den Kolben, die Waffe der Götter, auf uns herabfallen"; *ava-sraṃs-* in RV. II, 17, 5: *ástabhnān māyáyā dyā́m avasrásaḥ* „durch seine Kunst befestigte er den Himmel gegen Herabfallen"; *vyava-sraṃs-* „auseinanderfallen", TBr. I, 2, 3, 1; unsicher ist *ā-sraṃs-* in *ā-srasta-* „abgefallen", MBh. IV, 777, wofür in Ed. Bomb. *a-srasta-* gelesen wird; *pra-sraṃs-* „herausfallen, herausdringen" (vom Fötus), Suśr. I, 376, 3; *vi-sraṃs-* „auseinanderfallen, sich ablösen, sich lösen", RV. II, 39, 4; VIII, 48, 5; TBr. II, 3, 6, 1; ŚBr. I, 6, 3, 35 (pf. *srasaṃsuḥ*); IV, 5, 7, 6; Ait. Br. VIII, 20: *ā visrasaḥ* „bis zur Gebrechlichkeit (des Alters)"; Śāṅkh. Gṛhyas. 3, 8: *granthir asi mā visrasaḥ* „ein Knoten bist du, löse dich nicht auf!" usw.; pf. pt. *ví-srasta-* „auseinandergefallen, aufgelöst" AV. IV, 12, 4; Śat. Br. passim; Ait. Br. VI, 23 (*aviśrasta-*); ep. kl.; kaus. *vi-sraṃsayati*, *vi-sraṃsita-* „zerfallen machen, auflösen, lösen, losbinden, herabfallen lassen, abwerfen" ved. ep. kl.; *anu-vi-sraṃs-* kaus. „lösen" (*saṃnahanam*) ŚBr. II, 6, 1, 15; endlich auch *sam-sraṃs-* in AV. XI, 2, 26: *mā́ naḥ sáṃ srā divyénāgnínā* „falle nicht über uns mit dem himmlischen Feuer".

Die Bedeutung von *sraṃs-*, *sras-* steht also fest; sie ist etwa „sich zerlösen, abfallen, sich ablösen, sich auflösen, zerfallen" und tritt überall sehr deutlich hervor. Eine Etymologie des Wortes ist mir aber nicht bekannt und soll hier versucht werden[2]).

Hierher gehört natürlich zunächst die avestische Verbalwurzel

---

1) Vgl. Pischel, Ved. Stud. 1, 141 mit Anm. 1, der mit Recht bemerkt, daß *ati-sraṃs-* nicht „überspringen" heißen kann (so Grassmann).

2) Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 353 bringt nichts, auch nicht einmal die avestische Form des Wortes.

rah- „abtrünnig sein; — machen"[1]); pr. *rārəšya-*[2]) und kaus. *rą̊ŋhaya-* in Y. 47, 4: *ahmāṯ *mainyəuš rārəšyeintē drəgvantō mazdā spəntāṯ nōiṯ iϑā *ašaonō* „von diesem heiligen Geist sind die *Drug*-genossen abgefallen, o Mazda, nicht so die *Aša*-anhänger", vgl. Yt. 11, 6; (kaus.) „jemanden abtrünnig, abspenstig machen, zum Abfall verführen von —" in Y. 32, 12: *yā rą̊ŋhayen sravaŋhā vahištāṯ šyaoϑanāṯ marətāno* . . . „weil sie durch ihre Lehre die Menschen vom besten Tun abspenstig machen . . ." und in Y. 32, 11: *taēčiṯ . . . yōi vahištāṯ *ašaonō mazdā rārəšyąn manaŋhō* „jene . . . welche, o Mazda, die *Aša*-anhänger von dem besten Sinn abtrünnig machen". Hier ist die Bedeutung ins geistige Gebiet überführt worden, deutlich ist aber, daß das avestische Wort mit *sraṃs-*, *sras-* in seiner ursprünglichen Bedeutung nahe übereinstimmt. Diese ist offenbar wie im Sanskrit etwa „abfallen; abfällig machen" gewesen; und auch in bezug auf die Form herrscht hier Übereinstimmung, indem av. *rah-* offenbar mit der Wurzelform *sras-*[3]) identisch ist. Die Präsensbildung *rārəšya-* muß aus **rā-rs-i̯o-* abgeleitet werden, während *rą̊ŋhaya-* einem ai. **srāsaya-* entsprechen würde.

Ferner ziehe ich hierher gr. *ῥαίω* „lasse scheitern, schmettere" (Horn), aor. *ἐῤῥαίσϑην*; *ῥαιστήρ* „Hammer"; *κυνο(ρ)ραιστής* „ricinus" usw., eine Wortsippe, die vorläufig unerklärt geblieben ist. Pedersen, IF. V, 79 verbindet es mit ai. *ríśyati*, *réśati* „wird verletzt, nimmt Schaden", was aber von Persson, Beitr. 335, A. 1; Boisacq, Dict. 833 abgewiesen wird, und zwar mit Recht, da das griechische Wort doch im Anfang einen Konsonanten verloren haben muß[4]). Prellwitz, Wb.² 394 denkt wiederum an Verbindung mit *ῥαίνω* „sprenge, streue" (Wurzel **sra-* „sprengen, schleudern"), was auch nicht überzeugt. M. E. ist *ῥαίω* ebenso aus **ῥασι̯ω* zu erklären, wie z. B. *ναίω* < **νασι̯ω* oder *λιλαίομαι* < *λιλασι̯ομαι*, und dieses **ῥασι̯ω* wiederum läßt sich aus älterem **σρασ-ι̯ω* herleiten. Die Formen *ἐῤῥαίσϑην*, *ῥαιστήρ* usw. lassen sich dann ebenso erklären wie z. B. *ἐπταίσϑην*, *πταῖσμα* : *πταίω*[5]), *ἀνάπαιστος* : *παίω*[6]), *ψαιστός* : *ψαίω* usw., d. h. durch analoges Eindringen des *-σ-* aus Verben, wo dieses etymologisch berechtigt war[7]).

---

1) Bartholomae, Air. Wb. 1517.

2) Hierher auch *rārəša-* Adj. „abfällig, abgefallen von —" (Air. Wb. 1525) und *raŋha-* „epileptisch, fallsüchtig", Yt. 5, 93, vgl. Geldner, KZ. XXX, 515; Bartholomae, Air. Wb. 1510.

3) Diese Wurzelform findet sich offenbar auch in mi. *lhasaï*, Substitut für *sraṃs-* nach Hc. IV, 197 (vgl. ibid. 445). Dieses ist aus **slasati* < **srasati* entstanden. Vgl. Wackernagel, Ai. Gr. I, § 221 β.

4) Lidén, Ein balt.-slav. Anlautsgesetz p. 11 scheint wiederum Pedersen's Zusammenstellung zu billigen.

5) Zur Etymologie von *πταίω* vgl. Persson, Beitr. 825.

6) Vorausgesetzt nämlich, daß *παίω* < **παϝι̯ω* = lt. *pavio* ist; anders Ehrlich, Unters. p. 99, was mich nicht überzeugt.

7) Vgl. Hirt, Handb.² 559.

Die Grundform **σϱασ-ι̯ω* ist dann entweder aus **sr̥m̥s-i̯ō* oder aus **sras-i̯ō* entstanden; wegen des avestischen Kausativums *råŋhaya-* < **srāsaya-* scheint es mir doch am glaublichsten, daß wir es mit einem ursprünglichen **sras-* zu tun haben, und daß ai. *sraṃs-* also in *sra-m̥-s-* zu zerteilen wäre. Doch kann ja die avestische Form auf Entgleisung beruhen, und dann wäre im Gegenteil *sraṃs-* das Ursprüngliche, wobei ai. *sras-*, av. *rah-* und gr. *ϱαίω* < **σϱασι̯ω* alle auf idg. **sr̥m̥s-* beruhen müßten. Da mir kein weiteres Vergleichsmaterial vorliegt, läßt sich hier eine Entscheidung nicht mit absoluter Gewißheit treffen. Wegen der offenbaren Schwierigkeit, eine Form wie **sr̥m̥s-* auszusprechen, möchte ich doch lieber bei der ersteren Ansicht stehen bleiben.

Was die Bedeutung betrifft, so hat ja *ϱαίω* die von „zerschmettern, zerschlagen", wie z. B. Od. 8, 569; 13, 151; 23, 235 *νῆα ϱαίειν* „ein Schiff zerschmettern, zerstören"; ibid. 5, 221: *εἰ δ' αὖ τις ϱαίῃσι θεῶν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ* „falls mich einer der Götter auf dem weinfarbigen Meere scheitern läßt"; Il. 16, 339: *φάσγανον ἐϱϱαίσθη* „das Schwert wurde zerschmettert"; Od. 9, 458 f.: *ἐγκέφαλος . . . ϱαίοιτο πρὸς οὔδεϊ* „das Gehirn . . . würde gegen die Erde ausgeschlagen werden"; in Od. 6, 325 f. heißt es: *νῦν δή πέϱ μευ ἄκουσον, ἐπεὶ πάϱος οὔ ποτ' ἄκουσας | ϱαιομένου . . .* „höre mich jetzt doch wenigstens, da du früher den Schiffbrüchigen nicht gehört hast"; hier steht *ϱαιόμενος* also in der Bedeutung „schiffbrüchig"; formell wäre es mit einem altindischen pt. pr. pass. **srasyamāna-* identisch und steht in der Bedeutung *sraṃs-* : *srastá-* sehr nahe. Ich denke mir das Verhältnis so, daß in *ϱαίω* die ursprüngliche aktive Bedeutung der Wurzel „zerschmettere, zerschlage" vorliegt, während in *sraṃs-* : av. *rah-* die passivische Bedeutung „zerschmettert werden" = „zerfallen, abfallen" geläufig geworden ist. Somit scheinen mir weder Form noch Bedeutung des griechischen Wortes für die Zusammenstellung mit der arischen Wortsippe Hindernisse zu bereiten.

17. Ai. *kupinī* „Netz für kleine Fische".

Ai. *kupinī* f. „ein Netz für kleine Fische" ist nach BR nur in Śabdar. im ŚkDr. belegt; daneben kommt auch *kupinin-* m. „Fischer" in Trik. I, 2, 14 vor. Im Pāli kommt aber ein Wort *kumina-* n. „a funnel-shaped basket fish-net" (Childers) vor, das Morris, JPTS. 1891—93, p. 45 richtig aus ai. **kupina-* herleitet; **kupina-* ist natürlich > **kuvina-* geworden, woraus sich dann weiter *kumina-* entwickelt hat.

Das Netz ist offenbar nach seiner Form benannt worden, und somit gehört das Wort wohl zu der in den indogermanischen Sprachen weitverbreiteten Wurzel **qeu̯p-*, **qūp-*[1]) „wölben". Die Bedeutung

1) Auch **qeu̯b-*, **qeu̯bh-* und **qeu̯-g-*, **qeu̯-d-* usw. Vgl. z. B. Persson, Beitr. 104, Anm. 4; Walde, Lat. et. Wb.² 213 f. usw.

von solchen Wörtern wie lt. *cūpa* „Kufe, Tonne", ags. *hýf* „Bienenstock", aisl. *húfr* „Schiffsrumpf" usw. zeigen genügend, wohin das altindische Wort zu führen ist. Formell mit ai. **kupina-* : p. *kumina-* identisch ist das litauische Adjektiv *kùpinas* „gehäuft (beim 5 Maße)"[1]).

18. Ai. *kulikā* „ein bestimmter Vogel" usw.

Ai. *kulikā* f. „ein bestimmter Vogel" kommt in VS. XXIV, 24 vor, ohne daß man bestimmt sagen kann, um was für einen Vogel es sich hier handelt. Daß es aber wahrscheinlich einen kleinen 10 Vogel, am ehesten einen Sperling, bezeichnet, wird durch das Pāliwort *kuliṃka-* m. „Sperling", das in Jāt. 438, g. 8; 481, g. 4 vorkommt und unzweifelhaft — mit Ausnahme des verschiedenen Geschlechts — damit identisch ist, wahrscheinlich gemacht[2]). Damit identisch ist sicher auch die etwas abweichende Form *kuluṃka-* 15 „Sperling" im Jāt. 425, g. 10.

Von diesen Wörtern läßt sich aber weiter *kalaviṅka-* m. „Sperling" ved. ep. kl.[3]) schwierig scheiden, obwohl das formelle Verhältnis der Wörter, worüber weiter unten, unklar zu sein scheint. Dazu hat man dann schon früher weiter p. *karavīka-*, *kuravīka-* m. 20 „a fine-voiced bird, probably the Indian cuckoo" (Childers) gestellt[4]); es scheint demnach, als ob sich *karavīka-* zu *kalaviṅka* ebenso verhält, wie *kulikā* dem eben erwähnten *kuliṃka-*[5]). Von diesen Wörtern möchte ich auch kaum die folgenden trennen: *kalāvika-* m. „Hahn" Trik. II, 5, 18 und vielleicht *karāyikā* „Kranich", 25 das möglicherweise aus **karāvikā-* entstanden sein kann und somit eine feminine Form zu *kalāvika-* darstellt[6]). Man möchte sogar vermuten, daß auch *kalāvikala-* m. „Sperling" Śabdar. im ŚkDr. hierher gehören könnte, also in *kalāvika-la-* zu zerteilen wäre; doch kann auch hier eine Zusammensetzung mit *kala-* „ein lieb-30 licher, aber undeutlicher Ton", kl. lexx., vorliegen — man vergleiche nämlich eine Bildung wie *kalānunādin-* m. „Sperling" ŚkDr.

Was nun die außerindische Verwandtschaft dieser Wörter betrifft, läßt sich wohl darüber mehr als eine Vermutung äußern. Wir finden in *kalaviṅka-*, *karavīka-* Formen, die wahrscheinlich 35 eine Grundform **qolou̯-* oder **gorou̯-* voraussetzen, woneben auch ein **golōu̯-*, **qorōu̯-* in *kalāvika-*, *karāyikā* vorzuliegen scheint. Neben diesen steht aber *kulika*, *kuliṃka-*, was am wahrscheinlichsten

1) Persson, Beitr. 105.

2) Über Wechsel von langem Vokal und Nasalvokal (*bhīsana-* : *bhiṃsana-* usw.) im Pāli vgl. Kuhn, Beitr. p. 33 f. 3) Auch im Pāli belegt.

4) Vgl. Burnouf, Lotus p. 566; Kuhn, Beitr. p. 33.

5) Die Erklärung des Wortes *kalaviṅka-*, die Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 285 gibt, scheint mir nicht stichhaltig zu sein, weil sich das Wort offenbar nicht von den hier behandelten trennen läßt.

6) Anders über *karāyikā* bei Persson, Beitr. 163, was mich nicht überzeugt.

von einem **q̯ḷ-ī-qo-* ausgeht, d. h. es scheint, als ob wir es hier mit einer mit **qolōu̯-*, **qorōu̯-* wechselnden Grundform **qelēi̯-*, **qerēi̯-* oder etwas ähnlichem zu tun hätten. Falls wir nun wirklich eine Grundform **qel-*, **qol-* voraussetzen dürfen, könnte man daran denken, hier ein paar griechische Worte als Verwandte heranzuziehen, nämlich κελεός „Picus viridis, Grünspecht" Arist.[1]), das ja aus **κελεϝ-ο-* entstanden sein konnte, und κολοιός „Corvus monedula, Dohle; Phalacrocorax pygmæus", das ja eine Urform **κολοϝ-jο-* voraussetzen kann. Namen solcher Vögel können ja sehr wohl alle von einer Schallwurzel ausgehen, und übrigens sind ja bei Tier- und Vogelnamen die Übereinstimmungen in der Bedeutung nicht immer absolut.

Es kommt mir aber viel glaublicher vor, daß wir es hier mit einer Bildung **qorōu̯-* usw. zu tun haben, die dann mit der von Hirt, Abl. 78 behandelten Basis **qorō-* und deren in verschiedenen Sprachen vorliegenden *-u̯*-Erweiterung im nächsten Zusammenhang steht. Schon Walde, Et. Wb.[2] 193 stellt *karāyikā* „Kranich" mit lt. *corvus* „Rabe" zusammen[2]), und andere *u̯*-Bildungen liegen in mir. *crú* „Rabe", aisl. *kraukr* „Seerabe", lit. *krauklỹs* „Krähe", abg. *krukъ* „Rabe" usw. vor. In den oben behandelten indischen Wörtern haben wir also Formen wie **qorou̯-*, **qorōu̯-* (weiter ausgebildet), die da vortrefflich zu diesen europäischen Wörtern stimmen. Da wir aber daneben in ai. *kulikā*, p. *kuliṃka-*, *kuluṃka-* eine Form vorfinden, die gar keine *u̯*-Erweiterung zeigt, vielmehr möglicherweise auf eine Basis **qerēi̯-* hinweist, mag darauf aufmerksam gemacht werden, daß ja in den europäischen Sprachen eine Menge Formen vorliegen, die nur auf eine Urform **qer-*, **qor-* (oder sogar **k̂er-*, **k̂or-*) hinzeigen. In gr. κόραξ, κόρακ-ος „Rabe" (und vielleicht in κόραφος· ποιὸς ὄρνις Hes., das ja entweder **κορṇ-φο-* oder **κορə-φο-* voraussetzen kann) haben wir übrigens vielleicht Formen, die in bezug auf ihre Bildung *kulikā* etwas näher stehen können. Über das ganze Formenmaterial gibt Walde, Et. Wb.[2] 192 f. eine gute Orientierung, worauf hier der Kürze wegen hingewiesen werden mag. Mir kam es hier nur darauf an zu zeigen, daß diese Sippe im Indischen mehr Verwandte hat, als man es bisher angenommen hat.

19. Ai. *cīra* „Streifen, Fetzen" und Verwandtes.

Ai. *cīra-* n. bedeutet 1) „Streifen, ein schmales und langes Stück Baumrinde oder Zeug, Fetzen, Lappen, Lumpen" ep. kl. — 2) „ein Perlenschmuck aus vier Streifen"[3]) Hem. an. 2, 409 —

1) Die Form scheint aber nicht völlig gesichert zu sein, da die Handschriften auch κηλιός, καλιός, κολιός bieten, vgl. Boisacq, Dict. ét. 430; Thompson, Greek birds p. 77 ff.

2) Mit Unrecht stellt dagegen Walde ai. *kārava-* „Krähe" Trik. III, 2, 50 hierher; dieses Wort ist natürlich in *kā-rava-* „*kā*-rufend" zu zerlegen. Vgl. W. Schulze's Erklärung von ai. *kāka-* „Krähe" in KZ. XLV, 146.

3) *gostana* genannt; von dem Kommentare einfach mit *hārabheda* erklärt.

3) = *cūḍā* „Schopf“ ibid. — 4) „Strich, Linie“ Med. Hierher gehört wahrscheinlich *cīrī* in der Bedeutung *kacchāṭikā* „Saum des Untergewandes“ Hem. an. 2, 409. Zunächst gehört natürlich mit diesem Worte zusammen *cela-* n. „Kleid, Gewand“ ep. kl. lexx.[1]), *āhara-celā* im Guṇa *mayūravyaṃsakādi* zu Pāṇ. II, 1, 72, *ku-cela-* n. „ein schlechtes Kleid“ M. 6, 44, das wohl am wahrscheinlichsten für älteres **cera-* steht.

M. E. ist nämlich *cīra-* < **qī-ro-* oder vielleicht **qəi̯-ro-* entstanden und folglich **cela-* < **qei̯-ro-*. Da die Wörter von einer Grundbedeutung „Streifen, Lappen“ ausgehen können, glaube ich eine Wurzel **qĕi̯-*, **qī-* mit einer Bedeutung „winden, flechten, zusammenwickeln“ usw. ansetzen zu dürfen, was ja auch völlig natürlich zu sein scheint. Ich stelle deswegen die indischen Wörter zunächst mit gr. *κειρία* f. „Gürtel am Bett, lt. instita“, pl. *κειρίαι* „bandelettes d'un mort“ (NT.) zusammen; dieses Wort kann ja eine Grundform **qei̯r-i̯o-* voraussetzen, was gut zu den indischen Formen stimmt und ist meines Wissens bisher nicht erklärt[2]). Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen. Unter der Grundbedeutung „flechten, drehen, binden, wickeln“, die ich als ursprünglich vorausgesetzt habe, lassen sich auch Wörter, die etwa „Geflochtenes, Korb“ usw. bedeuten, hiermit vereinen. Ich möchte deswegen hier auch gr. *κίστη* „Korb“, *κιστίς* dass. und die damit verbundenen keltischen Wörter air. *ain-chis* „fiscina“[3]), *cissib* „tortis (crinibus)“, *cisse* „sporta“[4]) anreihen. Diese Wörter gehen offenbar alle auf eine mit *-s-* erweiterte Form der Wurzel, d. h. **qī-s-* zurück[5]), und lassen sich m. E. hier zwanglos anreihen.

Innerhalb des Indischen selbst liegt aber in einigen Wörtern eine andere Wurzelerweiterung vor, nämlich **qĕi̯-ĕu̯-*, **qĕi̯-u̯-* usw. Wir haben es also hier wiederum mit der Kathegorie von Bildungen zu tun, die durch *dīvyati* : *dyūtá-* : *devin-*, *sīvyati* : *syūtá-* : *sevana-*, *mīvati* : av. *amuyamna-* usw. repräsentiert, und deren Ablautsverhältnisse nicht in allen Einzelheiten klargelegt worden sind[6]). Es gehört nämlich unzweifelhaft hierher *cīvará-* n. „Bettlergewand“[7]), besonders bei den Buddhisten (aber auch vielfach in brahmanischen

---

1) So schon Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 93; lit. *káilis* „Fell“ usw. gehören m. E. nicht hierher, wie aus der folgenden Darstellung hervorgehen wird.

2) Vgl. Boisacq, Dict. ét. 427.

3) Eigentl. „Brotkorb“, da *ain* zu lt. *panis* „Brot“ gehört, vgl. Fick, Wb.[4] II, 12.

4) Thes. palaeohibern. I, 725.

5) Gr. *κίστη*, *κιστίς* ließen sich natürlich ebensowohl aus **κιρστη*, *κιρστις* herleiten, vgl. z. B. *παστάς* < **παρστας* usw.

6) Vgl. Brugmann, Grdr.[2] I, 500; Wackernagel, Ai. Gr. I, § 91; Thumb, Handb. I, 84 f.; Persson, Beitr. 761, Anm. 1; 854 usw.; Verf., MO. 1912, 50 ff. usw.

7) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 92. Nach Garbe, Indien und das Christentum pp. 117, Anm. 1. 293 f. liegt ein sp. **čīvara-* als Lehnwort in gr. *τιάρα* vor, was nicht besonders überzeugend wirkt (vgl. Verf., ZDMG. 69, 443).

Quellen, vgl. Śāṅkh. Śr. S. II, 16, 2; Gobh. IV, 9, 5 usw.), das demzufolge aus **qī-u̯-eró-* oder **qəi̯-u̯-eró-* herzuleiten ist. Hierher stelle ich nun ferner das bisher unerklärte Wort *keyūra-* m. n. „ein auf dem Oberarm (von Männern und Frauen) getragener Reifschmuck" ep. kl. Dieses *keyūra-* ist m. E. zunächst aus einem älteren **keūra-* entstanden[1]), was sich ja weiter aus **kevūra-* mit vor *ū* ausgefallenem *v* herleiten läßt; um den in **keūra* entstandenen Hiatus zu heben, ist dann später ein *-y-* eingeschoben worden. Was die Bedeutung betrifft, ist es zur Genüge bekannt, daß Wörter die da „Ring, Kette, Spange" usw. bedeuten, sehr oft, ja sogar im allgemeinen, mit Wurzeln von der Bedeutung „flechten, drehen, knüpfen" in Verbindung stehen[2]), weshalb es hier kaum näher begründet zu werden braucht, daß ich *keyūra-* „Armband" mit Wörtern, die wahrscheinlich eine Grundbedeutung „flechten, drehen, winden, knüpfen" haben, verbinde.

20. Ai. *dhvā́ṅkṣa-* „Krähe" usw.

Ai. *dhvā́ṅkṣa-* m. „Krähe", ved. ep. kl., scheint am nächsten mit *dhúṅkṣā* f. „ein bestimmter Vogel" VS. XXIV, 31 verwandt zu sein[3]); weiteres über die Etymologie dieser Wörter habe ich nicht gefunden. Daß sie aber beide zu ai. *dhvan-* : *dhvánati* „tönen", *dhúni-* „rauschend, brausend, tönend", aisl. *dynia* „gewaltig hervorströmen, rauschen, sich heftig bewegen", ags. *dyne* „noise", *dynnan* „to resound" usw., lit. *dundė́ti* „heftig pochen"[4]), gehören, scheint offenbar; es liegt hier wahrscheinlich eine erweiterte Wurzelform **dhu̯en-k-*, **dhun-k-* vor, woraus dann weiter ein *s*-Stamm, etwa **dhu̯enk-(e)s-* **dhunk-(e)s-* gebildet wurde. Dieser *s*-Stamm liegt dann nur in thematischer Weiterbildung vor.

Die Krähe[5]) ist also hier nach ihrem Laut benannt, oder vielmehr sie ist als ein schreiender, krächzender Vogel bezeichnet worden, wie das wohl öfters der Fall ist[6]). Daß aber auch in der erweiterten Form der Wurzel **dhu̯en-*, **dhun-*, aus der die oben angeführten Wörter stammen, die Bedeutung „tönen, schallen" lebendig blieb, oder daß sogar aus einer Form **dhvāṅkṣ-a-* Denominativa gebildet wurden, die als Schallverba dienten, beweisen die Prakritsprachen ganz deutlich. Im Pāli habe ich freilich nur *dhaṃka-* „Krähe" gefunden, das mit skt. *dhvā́ṅkṣa-* identisch zu

---

1) Im Prākrit kommt ja die Form *keūra-* (auch *keura-*, vgl. Pischel, Pkt. Gr. § 126) vor, die aber nicht alt zu sein braucht.

2) Beispiele geben z. B. Lidén, Stud. z. ai. vgl. Sprg. 1 ff. 20 ff.; Arm. Stud. 5 ff.; Verf., MO. 1912, p. 49 usw.

3) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 137. 140.

4) Vgl. Uhlenbeck, Ai. et. Wb. 137; Persson, Beitr. 568 usw.

5) Wahrscheinlich hat wohl auch *dhúṅkṣā* ungefähr dieselbe Bedeutung gehabt wie *dhvāṅkṣa-*.

6) Vgl. z. B. Schrader, Reallex. 768 f. und das oben S. 155, A. 2 über *kārava-* „Krähe" bemerkte.

sein scheint[1]; aus dem Prakrit hat aber Hemacandra mehrere andere Formen von Interesse überliefert. In seiner Grammatik IV, 148 gibt er *jhaṃkaï* u. a. als Substitut für *vi-lap-* „klagen" an, und in IV, 201 steht es statt *niḥ-śvas-* „seufzen"[2]; in Deśīn. 3, 62 heißt es: *jhaṃkhaï saṃtapyate vilapati upālabhate niḥśvasiti,* wo also dieselben Bedeutungen gegeben werden. Dieses *jhaṃkhaï* muß aber unzweifelhaft ein hochsprachliches **ḍhvāṅkṣati* repräsentieren und stellt somit im Verhältnis zu *ḍhvāṅkṣa-* ein Denominativum von einem im Mittelindischen nicht ganz ungewöhnlichen Typus dar. Zur selben Wurzel gehört offenbar die Glosse *jhakkiyaṃ tathā jhaṃkhiyaṃ vacanīyam* in der Deśīn. 3, 55, obwohl es etwas unsicher scheint, ob *jhakk-* ohne weiteres mit *jhaṃkh-* gleichgesetzt werden darf. Doch wird es wohl das Glaublichste sein, daß wir hier nur mit einer abweichenden Form, nicht mit einer ganz anderen Wurzel zu tun haben.

Endlich finden wir auch in Deśīn. 3, 58 eine Glosse *jhuṃkho tuṇayākhyo vādyaviśeṣaḥ* „*jhuṃkha* ist eine Art Instrument, das man Flöte (?)[3] nennt". Hier haben wir also *jhuṃkha-*, das im Sanskrit offenbar **ḍhuṅkṣa-* lauten würde und also eine maskuline Form neben der vedischen Bildung *ḍhúṅkṣā* darstellt. Es ist also ganz offenbar, daß wir in der Erweiterung **ḍhuen-k-s-*, **ḍhun-k-s-* es mit einer in den Volkssprachen noch lebenden Wurzel mit der Bedeutung „tönen, dröhnen" zu tun haben.

---

1) Dasselbe findet sich auch im Prākrit, meistens in der Form *ḍhaṃka-*; daneben auch die Formen *ḍhiṃku-* und *ḍheṃkī balākā* (Kranichweibchen) Deśīn. 4, 15 (Pischel, Pkt. Gr. § 213).

2) Außerdem kommen noch andere Wurzeln *jhaṃkh-* vor, die offenbar mit diesem nicht verwandt sind: in IV, 140 haben wir *jhaṃkhaï* als Substitut für *saṃtapati* „versengt, brennt"; dazu gehört offenbar *jhaṃkharo śuṣkataruḥ* Deśīn. 3, 54; hier ist *jham-kh-* wohl eine Erweiterung **dhvaṅkṣ-* zu der in *sam-dhukṣate* „zündet an" vorliegenden Wurzel. *jhaṃkhaï-* = *upā-la(m)bh-* in IV, 156 ist natürlich mit *jhaṃkhaï* = *vi-lap-* identisch.

3) Vorausgesetzt nämlich, daß *tuṇaya-* etwa mit *tūṇava-* „Flöte" identisch sein kann.

Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde.

Von

A. Ungnad.

1. Der Name des Orion.

Daß unter *mulSIB.ZI.AN.NA* der Orion zu verstehen ist, kann als durchaus gesichert gelten[1]). Meist hat man den Namen dieses Gestirnes, der „treuer Hirte des Himmels" bedeutet, wohl einfach in seiner sumerischen Form gebraucht, d. h. *mul*[2])*-siba-zi-anna*, wie die (schlechte) Schreibung *mul-ši-pa-zi-an-na* in dem bekannten Boghazköj-Text lehrt[3]). Daneben führt das Gestirn noch einen der äußern Form nach semitischen Namen *ši-ta-ad-da-lu*, den eine noch unveröffentlichte Hemerologie als „Übersetzung" von *mul-siba-zi-anna* bietet[4]). Auf Grund dieses Textes konnte Weidner auch K. 250 (CT. 26, 40), Kol. IV, 2 ergänzen:

MUL.S[*IB.ZI.AN.NA* *š*]*i-ta-a*[*d-da-lu*].

Daß hier keine einfache Übersetzung vorliegt, nimmt auch Weidner an; wenn er indes *šitaddalu* als „Riegler", d. h. „Torwächter, Pförtner" erklärt[5]), so vermag ich ihm nicht zu folgen. Das Wort begegnet in der Keilschriftliteratur nur als Name des Orion; wie kommt W. zu seiner Übersetzung? Man darf doch wohl

---

1) Kugler, *Sternk.*, *Ergänzungen*, S. 7. 219; Weidner, *Handbuch*, S. 73; Bezold-Kopff, *Zenit- und Aequatorialgestirne*, S. 48.

2) Das sog. Determinativ *mul* ist sicher mitzulesen. Das wird bewiesen erstens durch die griechische Umschrift des Jupiter *μολοβοβαρ* = *mulu-babar* (Hesych; s. Jensen, *Kosmologie*, S. 126), und zweitens durch die Glossen zu Sternnamen bei Thompson, *Reports* (abg. ThR.), die vielfach auch zum Zeichen *MUL* die phonetischen Werte *mu-ul* beifügen. Man lese also nicht nur *mul-kâ* „Fuchsgestirn" (*mu-ul-ka-a* ThR. 103, Rs. 9); *mul-šinmaḫ* „Schwalbengestirn" (*mu-ul-ši-im-maḫ* ThR. 246, B 1), *mul-uza* „Ziegengestirn" (*mu-ul-ú-za* ThR. 212, 1), *mul-uga* „Rabengestirn" (*mu-ul-ú-ga* ThR. 238, Rs. 1), sondern auch *mul-šudun* „Jochgestirn" (ThR. 238, 1), *mul-šar-ur* (ThR. 209, 1) u. a., wo nur der zweite Bestandteil (*šú-du-un*, *ša-ar-ur*) eine Glosse aufweist. Vgl. auch M. Jastrow, *Sumerian Glosses in astrological Letters*, *Babyloniaca* III, 227 ff.

3) Bei Jeremias, *Das Alter der babylonischen Astronomie*, 2. Aufl., S. 33 f. (Z. 44).

4) Weidner, *Handbuch*, S. 13. 85.

5) *Handbuch*, S. 93.

kaum annehmen, daß er an eine Ableitung von *edêlu* „zuriegeln“ denkt, die ja formell völlig ausgeschlossen ist[1]).

Die Deutung des Namens scheint mir in andrer Richtung zu liegen. II R. 49, Nr. 3, 46 bietet:

MUL.SIB.ZI.AN.NA | *GÁ.GIŠ.DAR* | *ša i-na kak-ki maḫ-ṣu*

und der oben zitierte Text K. 250 bietet unter [*š*]*i-ta-a*[*d-da-lu*] ebenfalls *ša ina* *iṣkakki ma*[*ḫ-ṣu*], während die linke Spalte (unter *MUL.S*[*IB.ZI.AN.NA*]) freigelassen ist. Demnach sind beide Texte identisch, nur daß K. 250 [*š*]*i-ta-a*[*d-da-lu*] und II R. 49 *GÁ.GIŠ.DAR* bietet. Da liegt es an sich schon nahe, *šitaddalu* und *GÁ.GIŠ.DAR* zu identifizieren. In der Tat ist *GÁ.GIŠ*, ein Ideogramm für *kakku* „Waffe“, im Sumerischen *šita* zu lesen[2]); wir haben also *GÁ.GIŠ.DAR* *šita-dar* zu lesen, und daß *šita-dar* und *šitaddalu* dasselbe Wort sind, das eine in sumerischer, das andre in semitischer Gestaltung, kann kaum in Abrede gestellt werden. In der Bedeutung „schlagen“ ist nun allerdings eine Gleichung *DAR* = *dal* nicht belegbar, wohl aber findet sich:

1. *DAR* = *miḫṣu* (SAI. 2235 = Br. 3486),
2. *RI* oder *DAL* = *maḫâṣu* (SAI. 1701).

Es könnte deshalb neben *šita-dar* auch *šita-dal* bereits im Sumerischen existiert haben. Soviel ist sicher, daß der Verfasser von II R. 49 in der zweiten Spalte *šita-dalu* lesen möchte, zumal ja sonst in dieser zweiten Spalte nur Wörter in semitischer Aussprache vorliegen. Und sicher ist es auch, daß er *šitadalu* nicht als „Riegler“, sondern als *ša ina kakki maḫṣu* erklärt wissen will. Was heißt aber letzteres? Weidner, *a. a. O.*, S. 30 f. sagt zwar: »Das Permansiv *maḫ*(*i*)*ṣu* kann an und für sich bedeuten: „er wird erschlagen“ und „er erschlägt“ (als dauernder Zustand; vgl. Delitzsch, AGr.², S. 243). Hier ist mir das letztere wahrscheinlicher, da man bei einem Sternbilde, das unvergänglich am Himmel steht, recht wohl einen dauernden Zustand des Erschlagens annehmen konnte.« Diese Erklärung des Permansivs steht aber im Widerspruch zu den Tatsachen der Syntax[3]); das Permansiv bringt durchweg zum Ausdruck, daß die durchs Verb ausgedrückte Tätigkeit am Subjekt zum Abschluß gekommen ist, entspricht also fast völlig dem lat. Partizip auf *-tus*[4]). Wie das lat. Partizip auf *-tus*, hat das Permansiv

---

1) Deshalb kann ich auch W.'s Folgerungen für die Adapalegende (*a. a. O.*, S. 94) nicht beistimmen.

2) Delitzsch, *Sum. Glossar*, S. 260: *GIŠ.GA.GIŠ* *ši-ta*.

3) Vgl. besonders ZA. 31, 277 ff.

4) Auch an den Stellen, die AGr.², S. 243 angeführt sind; *tamḫat pitpinu* heißt wörtlich nicht „sie hielt einen Bogen“, sondern „sie ist oder war eine, bei der die Tätigkeit des Bogenergreifens (!) zum Abschluß gekommen ist“; *ša kippat šamê . . . paḳdu* heißt „der die Wölbungen des Himmels als Anvertrautes hat oder hatte“.

meist passive Bedeutung, kann aber auch aktive haben, sobald ein Objekt beigefügt ist. Demgemäß ist die einzig mögliche Übersetzung von *ša ina kakki maḫṣu* „der mit der Waffe erschlagen (ist)“. Ein „kämpfender Krieger“ [1]) ist also Orion nach babylonischer Auffassung keineswegs; vielmehr ist die noch im Mittelalter belegbare Darstellung des Orion als eines Hirten, auf die auch Weidner hinweist, die einzige, die unsern Quellen gemäß bereits auf babylonische Zeiten zurückgeführt werden kann.

Andrerseits scheint aber die Orionsage, wie sie auf griechischem Boden uns entgegentritt, wenigstens teilweise schon babylonischen Ursprungs zu sein: wurde doch Orion (wenigstens nach einer Version der Sage) vom Pfeil der Diana getötet! Etwas Ähnliches könnte also sehr wohl in dem babylonischen *ša ina kakki maḫṣu* stecken. Wie dem auch sein mag, so viel dürfte mit Sicherheit sich ergeben, daß die Babylonier den Orion nicht nur als den „treuen Himmelshirten“, sondern auch als den „von der Waffe Erschlagenen“ (*Šitadalu*) bezeichnet haben [2]).

2. Die Hörner der Venus.

Die Frage, ob die Babylonier die Phasen der Venus beobachtet haben oder ob Galilei den Ruhm der Entdeckung in Anspruch nehmen darf, glaubte die Winckler'sche Schule durch mythologische Erwägungen zu Gunsten der Babylonier entscheiden zu können. Kugler [3]) und Bezold [4]) haben besonders gegen eine derartige Beweisführung mit vollem Rechte protestiert. Die Sache ließ sich eben auf Grund des vorhandenen Materials garnicht entscheiden; es blieb also eine reine „Glaubensfrage“, ob man den Chaldäern Fernrohraugen zuschreiben wollte oder nicht.

Aus dem Glauben schien aber Wissen zu werden, als Weidner [5]) auf die schon lange zuvor [6]) publizierten Stellen VACh., *Ishtar* I, 5. 6. 10 ff. aufmerksam machte, in denen von „Hörnern“ [7]) der Venus die Rede ist. Kugler [8]) hat sich dann gegen Weidner's Auffassung gewandt, aber, wie ich glaube, nicht mit Glück. Weidner hat dann Kugler's Auffassung der Stellen zurückgewiesen [9]) und auch noch die Stelle VACh., *2. Suppl.* CXIX, 47 ff. = *Ishtar* IV, 15 ff. herangezogen. Die Vordersätze der betreffenden Omina lauten:

---

1) Weidner, S. 31.

2) Es mag noch an den „Leichnam“ des Teukrostextes im Exzerpt des Rhetorius erinnert werden, der mit der Mumie des Tierkreises im Tempel zu Esne identisch sein dürfte. Vgl. hierüber Boll, *Sphaera*, S. 226 f.

3) *Im Bannkreis Babels*, S. 58 ff.

4) *Sitzungsb. d. Heidelb. Akad.* 1911, 2, S. 25.

5) *OLZ.* 1912, Sp. 318.

6) Bereits 1899 von Craig, AT., S. 75.

7) Ideographisch *SI.*

8) *Ergänz.*, S. 133, Anm. 1.

9) *Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie*, S. 91 f.

1. *Ishtar* I, 5. 6.

šúmma[1]) *ištar ina SI imitti-ša kakkabu iṭḫi-ši*[2]).
šúmma[1]) *ištar ina SI šumêli-ša kakkabu iṭḫi-ši*[2]).

„Wenn am rechten (bezw. linken) Horn der Ištar ein Stern sich ihr nähert."

2. *Ishtar* IV, 15 ff.; *2. Suppl.* CXIX, 47 ff.

[*šumma* kakkab]*dili-bat ina ID imitti-šu*[3]) *kakkabu li-ḳat.*
[*šumma* kakkab]*dili-bat ina ID šumêli-šu kakkabu li-ḳat.*

Dafür *Ishtar* I, 10:

[*šúmma*] *ištar ina SI imitti-ša kakkabu li-ḳa-at.*

„Wenn Ištar (Dilibat) an ihrem rechten (bezw. linken) Horn einen Stern hat[4])."

Daß man „Horn" zu übersetzen hat, ist mit Weidner unzweifelhaft, da *SI* und *ID* nur den Sinnwert *ḳarnu* gemeinsam haben. So schien es, als ob Weidner wirklich Recht hat, wenn er sagt[5]): „An der Tatsache, daß die Babylonier die Phasen der Venus kannten, wird daher nicht mehr zu rütteln sein."

Wir wollen dies hier dennoch wagen. Was der Venus recht ist, ist dem Mars billig. VACh., *2. Suppl.* LXVI, Rs. 7 ff. behandelt Omina des Mars, der hier *SI-mu-tú* geschrieben wird[6]). Es heißt Z. 10 f.:

𒁹 *šúmma ina SI imitti-šu kakkabu izziz.*
𒁹 *šúmma ina SI šumêli-šu kakkabu izziz.*

„Wenn an seinem rechten (bezw. linken) Horn ein Stern hintritt."

---

1) *UD* geschrieben. Nach CT. XII, 6, 19 a (SAI. 5806) hat *UD* auch die Lesung *šumma*; ebenso *UD.DA* (SAI. 5908; Br. 7913). Weidner umschreibt *UD* mit *enuma* und Bezold (*Sitzungsb.* 1911, 7, S. 46) fragt sogar: „Wann wird man endlich den Glauben nähren, daß 𒁹 = 𒌋𒁹 in diesen Inschriften am Zeilenanfang *inuma* zu lesen ist?" Es läßt sich positiv beweisen, daß weder 𒁹 noch 𒌋𒁹 *enuma* gelesen werden dürfen: nämlich aus der Konstruktion der Sätze. Da *enuma* (wie *ema, ašar* u. a.) als substantivische Subjunktion den Subjunktiv nach sich verlangt, sind Konstruktionen wie *enuma* (𒁹) *irṣitu* . . *i-ru-ub* (Adad XX, 35) oder *enuma* (𒌋𒁹) *ištar* . . *iṣ-ṣa-bur* (*Ishtar* I, 3) gegen die Syntax. Es bleibt also nichts übrig, als in beiden Fällen *šumma* zu lesen.

2) Von W. nach unveröffentlichtem Duplikat verbessert.

3) So CXIX; die Parallelstelle besser *ša*.

4) *leḳât* eigentlich „sie hat als etwas Genommenes"; für die Übersetzung solcher Permansive mit „haben" vgl. ebenfalls ZA. 31, 277 ff.

5) *Alter.* usw., S. 92.

6) Daß Mars gemeint ist, ist sicher; vgl. auch Weidner, *Handbuch*, S. 11; ob *SI* hier *mali* ist, wie W. annimmt, erscheint fraglich; phonetische Varianten kenne ich nicht. Bedenklich ist mir die gewöhnliche Schreibung *SI-mu-tú*, was eher auf *simûtu* als auf *mali-mûtu* weist; man erwartet jedenfalls *mali-mûti* (*mûti* als Genetiv). Ohne Varianten läßt sich die Frage nicht entscheiden. Auch *SI-mut* VACh., *1. Suppl.* VII, 9 entscheidet nichts. Möglich wäre es auch, daß der elamische Gott *Simut* vorliegt.

Weidner hat, als er die Stelle fand, in *OLZ.* 1913, Sp. 303 f. einen Aufsatz publiziert mit der Überschrift: „Kannten die Babylonier die Phasen des Mars?“ Ganz konsequent glaubt er diese Frage bejahen zu dürfen. Wir wollen hinzufügen: W. muß diese Frage bejahen, wenn er seine Erklärung der Venusomina aufrecht erhalten will. 5

Wie steht es nun mit den Marsphasen? Bei einem äußeren Planeten kann von einem eigentlichen Phasenwechsel nicht die Rede sein. Jedoch finden sich kleine Veränderungen in der Belichtung des Mars, die W. für seine Zwecke in Anspruch nimmt. Mein Kollege Knopf hatte die Liebenswürdigkeit zu berechnen, daß 10 unter den günstigsten Verhältnissen an der Marsscheibe höchstens ein Stück fehlen kann, welches dem Zentriwinkel (Sonne-Mars-Erde) $46^1/_2{}^\circ$ entspricht. Er schreibt u. a.:

„Mars steht dann in seinem Perihel, also in geringster Entfernung von der Sonne, welche 1,38 mal so groß ist wie die mittlere 15 Entfernung der Erde von der Sonne. Seine Entfernung von der Erde ist in diesem Falle der ausgesprochensten Phase gleich 0,95 astronomische Längeneinheiten (Erdbahnhalbmesser). Bei der 1,52 astr. Längeneinheiten betragenden mittleren Entfernung des Mars von der Sonne erscheint der Durchmesser des Mars von der Sonne 20 aus unter dem Winkel 6,14″. Aus der Einheit der Entfernung erscheint er daher unter dem Winkel $6{,}14 \cdot 1{,}52 = 9{,}3''$; und aus der Entfernung 0,95, d. h. von der Erde aus bei ausgesprochenster Phase unter dem Winkel $\frac{9{,}3''}{0{,}95} = 9{,}8''$. Infolge der Phase liegt von der Scheibe ein sichelförmiges Stück von $^1/_7$, genauer 0,156 des 25 Marsdurchmessers im Schatten, es fehlen also an dem Durchmesser $9{,}8 \cdot 0{,}156 = 1{,}5''$, so daß der Äquatordurchmesser zur Zeit der stärksten Phasenwirkung 8,3″ beträgt, der Polardurchmesser aber 9,8″.“

Jeder Laie sieht, daß eine derartig geringe Unregelmäßigkeit in der Form des Planeten nicht mit bloßem Auge wahrnehmbar 30 ist, und so bin ich über das Urteil des Fachmanns nicht überrascht: „Daß man mit bloßem Auge eine Phase des Mars erkennen könne, ist vollständig ausgeschlossen.“

Hatten also die Babylonier Fernrohre? Weidner glaubt unter Hinweis auf den Fund einer Art Linse in Niniveh[1]) diese 35 Frage wirklich aufwerfen zu dürfen, da ihm die Annahme der Erkennbarkeit eines solchen Phasenwechsels mit bloßem Auge doch wohl Bedenken erregt. Gesetzt den unwahrscheinlichen Fall, in Niniveh hätte man ein primitives optisches Instrument gehabt, das irgendwelchen praktischen Wert hatte, so wäre die Kenntnis dieser 40 Errungenschaft nicht verloren gegangen. Die Astronomie Ninivehs steht in kontinuierlicher Verbindung mit der babylonischen bis ins erste vorchristliche Jahrhundert und durch diese mit der hellenistischen. Da ist es völlig undenkbar, daß man eine so bedeutende

1) Siehe *OLZ.* 1913, Sp. 304, Anm. 3.

Entdeckung fallen gelassen hätte. Außerdem müßte die Entdeckung zur Abfassungszeit jenes in Frage kommenden Teiles des großen Omenwerkes längst geschehen sein. Die Ungeheuerlichkeiten einer solchen Annahme lassen sich aber garnicht ausdenken.

Handelt es sich demnach bei den Hörnern des Mars nicht um Phasenwechsel, so gilt das gleiche auch von den Hörnern der Venus. Was mit diesen Hörnern der Planeten gemeint ist, läßt sich nicht leicht sagen, und das folgende will deshalb nur ein Versuch sein, die Schwierigkeit zu deuten. Gerade der besprochene Marstext scheint mir die Richtung der Lösung anzudeuten. Dort steht nämlich „rechtes Horn" (Z. 10) und „linkes Horn" (Z. 11) im Gegensatz zu „Vorderseite" (Z. 12. 13) und „Rückseite" (Z. 14). Wir dürfen also annehmen, daß es eine Umschreibung für „rechte Seite" und „linke Seite" ist. Wenn man von „Hörnern" spricht, so kann es sich nur um gedachte oder vorgestellte, nicht aber um wirklich sichtbare Hörner handeln; wie aber diese Vorstellung im Einzelnen zu beurteilen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Möglich, daß man vom Monde ausgegangen ist und daß man das dort tatsächlich Erschaute auf etwas nicht Erkennbares übertragen hat. Auch die Hörner der Göttermützen mögen jene Vorstellung begünstigt haben.

Daß der Ausdruck „Horn" hier nur eine Umschreibung für „Seite" ist und daß wir es hier speziell mit einem Akkadismus zu tun haben, zeigt wohl auch die einzige Vokabularstelle, die es darüber gibt[1]):

a | *ID* | *ḳar*-[*nu*].

Das Horn heißt im Sumerischen *si*[2]), während *a* „Arm, Seite" bedeutet. Wenn also *ID* in der Bedeutung des akkadischen *ḳarnu* im Sumerischen *a* gesprochen wurde, so weist dies darauf hin, daß es eben nicht die Bedeutung von „Horn", sondern von „Seite" hatte[3]).

Ein Beweis dafür, daß die Babylonier den Phasenwechsel der Venus gekannt haben, ist demnach nicht zu erbringen.

3. Der angebliche Weinstern.

In den Sternlisten findet sich als Name des Mars bisweilen ein Ideogramm, das von Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, S. 10. 15 als *kakkab*GEŠTIN, bezw. *ul*GEŠTIN „Weinstern" gefaßt wird, was ja für den roten Mars vorzüglich passen würde. W. hat aber bereits gesehen[4]), daß II R. 49, Nr. 3, 29 und

1) K. 5, Rs. I 26 = CT. XIX, 31 = Br. 6558. 2) S^b 177.

3) K. 133, Rs. 21 f. und KTAR. I, 14, II, 42, wo *á-bi* mit *ḳarnišu* übersetzt wird, liegt gewiß eine leicht erklärliche Ungenauigkeit der Übersetzung vor, die durch den erwähnten Akkadismus hervorgerufen worden ist. (Die akkadische Übersetzung dieser Texte wimmelt ja von Ungenauigkeiten.) Noch viel weniger können Stellen wie Gudea Cyl. A 22, 23 für ein sumerisches *á* „Horn" ins Feld geführt werden.

4) S. 10, Anm.

K. 4195 (CT. XXVI), Kol. III das Zeichen *SÍG* „grün“ und nicht *GEŠTIN* „Wein“ steht. Er hält dieses für einen Fehler[1]). Das ist aber unmöglich, da das Zeichen in K. 4195[2]) die Form Br. 7377 hat, in K. 250 IV aber die (dem Zeichen *GEŠTIN* allerdings ähnliche) Form Br. 7010. Ebenso auch K. 7646 (CT. XXIX, 47). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß es keinen „Weinstern“ gibt, daß der Stern vielmehr den Namen „grüner (oder gelber) Stern“ führt. Daß mit diesem Stern Mars gemeint ist, zeigt II R. 49 und K. 4195, wo der Name von besser bekannten Namen dieses Planeten umgeben ist. Warum er aber als „grün“ (oder „gelb“) bezeichnet wird, ist völlig rätselhaft. Dieselbe Auffassung tritt uns VACh., *Suppl.* XXXVI, 8 ff. entgegen[3]): hier finden sich Omina für den Fall, daß Venus eine schwarze, weiße, grüne oder rote Mütze aufhat. Dieses wird im Kommentar dahin erklärt, daß ein Planet vor der Venus steht, und zwar entspricht „schwarz“ Saturn, „weiß“ Jupiter, „grün“ Mars und „rot“ Merkur.

Da Mars sonst ganz richtig als *kakkabu sâmu* „roter[4]) Stern“ bezeichnet wird[5]), könnte man versucht sein anzunehmen, daß *SIG* hier garnicht „grün“ bedeute, sondern etwa mit *eṭû*[6]) „finster“ im Sinne von „unheilvoll“ wiederzugeben sei. Dagegen spricht aber entschieden die oben aus VACh. angeführte Stelle, wo *SÍG* eine Farbenbezeichnung sein muß. Wir müssen uns daher mit der Tatsache abfinden, daß die Babylonier den Mars nicht nur als „roten“ sondern auch als „grünen“[7]) Stern bezeichnet haben. Dies lehrt aber auch, mit welcher Vorsicht man Farbenangaben bei Sternen verwerten muß, wenigstens sofern es sich um Angaben handelt, die für die Astrologie irgendwelche Bedeutung hatten.

4. Weizenregen.

Der in der Sintfluterzählung (Z. 47. 88) begegnende Ausdruck *šamûtu kibâti* hat eine sichere Erklärung wohl noch nicht gefunden. Eine solche dürfte aber durch 79, 7—8, 179 (Craig, AT. 64 = VACh., Adad XII), Z. 15 an die Hand gegeben werden, wo es heißt:

šumma ilu adad ina ḳabal KI.MIN[8])*-ma ŠE.GIG*[9]) *iznunnun*
A.MA.R[U . . .]

---

1) S. 82. 2) II R. 49, Nr. 3 in der Ergänzung Lenormant's kann ich nicht nachprüfen.

3) Der Text auch bei Weidner, BA. VIII, 4, S. 50 f.

4) Genauer „rotbrauner“.

5) So auch K. 7646 unmittelbar vor *kakkabu arḳu*.

6) So wohl Rm. 2, 38, Rs. 13; s. Weidner, *Bab.* VI, S. 94.

7) Oder „gelben“ oder „bleichen“.

8) D. i. *kakkaberiḳḳi rigimšu iddi*; für die phon. Lesung *eriḳḳu* des Ideogr. *MUL.MAR.GÍD.DA* vgl. CT. 26, Sanherib VII, 78 und die Bemerkungen Martin's dazu in RA. IX, 71.

9) D. i. *kibtu* oder *ḳibâtu*.

= „Wenn Adad inmitten (des Lastwagens donnert) und dann Weizen regnet, so wird eine Sturmflut [eintreten].“

Da vorher ein Regen von *ZAG.ḪI.LI.SAR* (= *saḫlû* „Senf“) und nachher ein solcher von *TIG.TUR* „Erbsen“ (?) und *suluppu* „Datteln“ erwähnt wird, kann es sich nur um einen „Weizenregen“ handeln, d. h. wohl einen Regen, der mit weizengroßen Hagelkörnern vermischt ist[1]). Wahrscheinlich hat es noch eingehende Erzählungen von einem solchen „Weizenregen“ vor der Sintflut gegeben; unser Omen mit seiner Deutung steht jedenfalls direkt mit diesen Sagen in Verbindung.

5. Akukûtu.

Daß *a-ku-ku-tum* mit *ḫa-ḫa-ḫa-tum* identisch ist, hat zuerst Virolleaud bei Weidner in Babyloniaca VI, S. 6 erkannt. Letzteres ist *(ḫ)a-kú-kú-tum*[2]) zu lesen. Als Ideogramm für dieses *(ḫ)a-kú-kú-tum* bietet K. 51, Rs. 10[3]) *MU.DI.EN*. Trotzdem sowohl Boissier als auch Virolleaud so lesen, ist dieses sicherlich nicht richtig. II R. 39, 5 g wird mit *a-ku-ku-[tum]* das Ideogramm *MU.U.BAR.KAB* erklärt. Es liegt nahe, *DI.EN* und *U.BAR.KAB* zu identifizieren. In der Tat sind in assyrischer Schrift *EN* und *KAB* schwer zu unterscheiden, und *U+BAR* sieht dem Zeichen *DI* recht ähnlich. Nun wird CT. XII, 1 ff., 92693, Rs. I, 15 *U.BAR.KAB* als *šamû*, *puzru* erklärt. Die Zeichengruppe führt hier den Namen *gi-eš-pu-BAR-kab-ba-ku* und hat als sumerisches Äquivalent *gi-ra-a*. Somit scheint *U.BAR.KAB* sicher zu sein und *MU+U.BAR.KAB* als „Himmelsfeuer“ gedeutet zu werden[4]).

K. 51, Rs. 11 führt nun aber fort: *gi-ra-a* [. . .] *gi(?)-kur-ru-ú-gi-eš-tar-kap-pa-ak-ku ša-mu-ú*. Diese Zeile enthält die Erklärung des zweiten Teiles des Ideogramms[5]), der auch hier im Sumerischen die Lesung *girâ* hat. Das Zeichen hat aber hier als zweiten Bestandteil *geštar*, d. i. *PA*; als dritten Bestandteil hat es *KAB*, und als ersten gewiß *U*, da *giqurû* als Name für *U* häufig ist[6]). Wir haben also in K. 51 gewiß *MU.U(!).PA(!).KAB(!)* = sum. *mu-girâ* = akk. *akukûtu*. Wenn man nicht annehmen will, daß

1) Der „Senfkornregen“ würde dann unsern Graupeln entsprechen. Kugler's Ausführungen (Sternkunde II, 1, 115) scheinen mir nicht das Richtige zu treffen: er vermutet in den genannten Erscheinungen einen Regen, bestehend „aus abgerissenen Teilen (bezw. Früchten) der betreffenden Pflanzen, die ein Wirbelsturm emporgehoben und fortgeführt hat“.

2) *a. a. O.*

3) Boissier, DA., S. 74 und Virolleaud, *Adad* XXXIII, 42.

4) K. 51, Rs. 10 wird *MU* im Ideogramm des Wortes ausdrücklich als *išâtu* erklärt (wie CT. XII, 8, 11).

5) Weidner (*a. a. O.*, S. 3) liest *gi-ra-a IM-HUL-A sad-ru ú-mud(?) EŠ-TAR kap-pa-ak-ku ša-mu-ú* und übersetzt „so wird auf den Feind ein heftiges Unwetter sich legen (?). *EŠ-TAR* = *kappakku* = Gewölk.“ Auch Jastrow's Bemerkungen zur Stelle (*Rel.* II, 734 [3]) bedürfen der Verbesserung.

6) Leider ist die Lesung in K. 51 sehr unsicher.

in II R. 39, 5 g und 92693, Rs. I, 15 jedesmal *BAR* für *PA* verschrieben ist, oder daß der Verfasser von K. 51 sich gröblich geirrt hat, so muß *MU.U.BAR.KAB* = *mu-girû* eine Nebenform von *MU.U.PA.KAB* sein[1]).

Was für eine Erscheinung die Babylonier unter „Himmelsfeuer" verstanden haben, ist schwer zu sagen. Weidner's Erklärung[2]), der darunter „einen (von der Morgen- oder Abendröte) rötlich durchstrahlten Wolkenhaufen" verstehen möchte, dürfte im Wesentlichen das Richtige treffen. Dafür spricht auch, daß in der Nomenklatur der astrologischen Texte mit „Himmel" vor allem der „Wolkenhimmel" gemeint ist.

6. *ezi.*

Ein Wort *e-zi* begegnet in dem astrologischen Omen VACh., *Sin* III, 46 = ThR. 153, 7; 161, 7:

šumma sin ina alâki-šu e-zi maḫîru iṣaḫḫir

„wenn der Mond in seinem Gange . . . ist, wird der Kaufpreis klein werden (= werden die Kurse fallen)."

Als Erklärung fügt das große Omenwerk hinzu: *ûmu XVkam itti šamši innamar*[3])*-ma* „(das gilt,) wenn er am 15. Monatstage mit der Sonne gesehen wird"; d. h. Opposition oder Vollmond tritt am 15. ein. Hieraus allein läßt sich der Sinn von *e-zi*, das seiner Form nach am einfachsten als stat. indet. eines Verbaladjektivs *ezû* zu fassen ist, nicht ermitteln. Wohl aber ist das möglich, wenn wir die vorhergehenden Zeilen des Omenwerkes zum Vergleich heran-

---

1) Eine Zeichenerklärung der gleichen Art liegt auch DA. 15, Z. 5 v. o. vor, wo das Zeichen Br. 7378 ff. als *i-gi-gu-nu-u* mit der Aussprache *sa* erklärt wird. Ferner CT. XX, 9, Sm. 418, Z. 10 = CT. XX, 25, 18. wo zu lesen ist [*ni-gi-i*]*n la-gab-bu pa-ḫa-ru lu-kud la-gab-bu ku-ru-ú pu-ḫa-ru*; d. h. das Zeichen *lagabbu* (Br. 10151) hat in der Aussprache *nigin* den semitischen Wert *paḫâru*, in der Aussprache *lukud* (= *lugud* SAI. 7675) die Werte *kurû* und *paḫâru*. Sm. 418, Z. 9 ist zu lesen *ni-gin* = *la-mu-ú*.

2) Zuletzt in *Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss.*, 67, 2, S. 62.

3) In solchen erklärenden Sätzen steht das Präsens, nicht das Präteritum, wie gewöhnlich übersetzt wird. Das zeigen phonetische Schreibungen wie *ŠI-mar-ma* (!) in der Parallelstelle ThR. 153, 7, nicht etwa *ŠI-mir-ma* (*innamir-ma*). [Auch *in-nam-mar-ma*, z. B. ThR. 145, 8; 187, 3 u. ö.] An dieser grammatischen Tatsache scheitert auch Bezold's sonst sehr ansprechende Übersetzung derartiger Sätze mit „und wirklich wurde gesehen" o. ä., z. B. *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad.* 1911, 2, S. 39. Eine solche Übersetzung wäre nur in Berichten möglich, sofern die astronomische Erscheinung als bereits beobachtet hervorgehoben wird und wir schon durch die Präteritalform versichert sein können, daß nicht etwa (wie ThR. 153, 7) ein bloßes Zitat aus dem Omenwerk vorliegt. Statt der Hauptsätze mit *-ma* finden sich auch Nebensätze mit *ša* in derselben Bedeutung, z. B. ThR. 145, 7 f. *ša ûmu XIVkam ilusin u ilušamaš it-ti a-ḫa-meš in-nam-ma-ru* (Verbesserung nach King bei Bezold, *a. a. O.*, S. 60). Hier ist grammatisch einwandfrei nur die Übersetzung: „(das gilt für den Fall), daß am 14. Monatstage Sin und Šamaš bei einander gesehen werden." Das Präsens bezeichnet hier nicht die bestimmte Gegenwart, sondern die Zeitlosigkeit der Handlung (Aorist).

ziehen. Z. 44 heißt es *šumma sin ina alâki-šu ut-taḫ-ḫa-az li-muttu ibašši ûmu XIII*^{kam} *itti šamši innamar-ma* „wenn der Mond in seinem Gange erfaßt wird, wird Böses eintreten; (das gilt,) wenn er am 13. Monatstage mit der Sonne gesehen wird.“ Und Z. 45 *šumma sin ina alâki-šu ne-iḫ ebûr mâti iššer ûmu XIV*^{kam} *itti šamši innamar-ma* „wenn der Mond in seinem Gange ruhig ist, wird die Ernte des Landes recht werden; (das gilt,) wenn er am 14. Monatstage mit der Sonne gesehen wird.“ Da das letztere das normale ist, so ergibt sich, daß *nêḫu* „ruhig“ hier die Bedeutung „von normaler Schnelligkeit“ hat, und daß die andren Ausdrücke eine Beschleunigung oder Verlangsamung des Laufes bezeichnen. Jastrow[1]) übersetzt *uttaḫḫaz* mit „gehindert“ und *ezi* „klein“[2]), wobei er sich die Beziehungen beider Ausdrücke allerdings nicht recht klar zu machen scheint. Weidner[3]) faßt *uttaḫḫaz* als „wird vorwärts gerissen“ und *ezi* „bleibt stehen“[4]). Kugler[5]) schließt sich Weidner vollkommen an. In der Tat könnte für eine derartige Erklärung von *ezi* der Umstand sprechen, daß es bei Opposition am 15. Tage auch heißt[6]) *šumma sin ina la si-ma-ni-šu uḫ-ḫi-ram-ma innamir* „wenn der Mond unerwartet sich aufhält und dann erscheint“. Dennoch muß W.'s Erklärung an *uttaḫḫaz* scheitern, das nie und nimmer „vorwärtsreißen“ bedeuten kann. Es heißt wörtlich „wird erfaßt“, und ein „Erfassen“ kann nach babylonischem Sprachgebrauch nur ein „Aufhalten, Zurückhalten“ bedeuten. Dann muß aber *e-zi* das Gegenteil davon bedeuten, also „beschleunigt“.

Da ergibt sich aber ein offenbarer Widerspruch: der Mond kann nicht zugleich „sich aufhalten“ (*uḫḫira*) und „beschleunigt“ (*ezi*) sein. Dieser Widerspruch läge tatsächlich vor, wenn es nicht ausdrücklich hieße *ina alâkišu* „in seinem Gange“. Tatsächlich hat eine Beschleunigung des Mondlaufes eine Verspätung der Opposition zur Folge. Der Mond geht ja, vom babylonisch-geozentrischen Standpunkt aus betrachtet, langsamer als die Sonne dahin. Nach dem Neumond bleibt er tagtäglich ein größeres Stück hinter der Sonne zurück, bis er normaler Weise am 14. Tage 180° hinter der Sonne in Opposition tritt. Diesen normalen Lauf bezeichnet das Omenwerk mit *nêḫ* „ruhig“. Was geschieht nun, wenn der Mond in seinem Laufe aufgehalten wird? Er kann der Sonne dann nicht so schnell folgen, wie bei normalem Lauf, d. h. der Vorsprung der Sonne wird größer als gewöhnlich und die 180° Differenz werden

---

1) *Religion* II, 1, S. 572.

2) Von *iṣu*; der Form nach wenig wahrscheinlich.

3) BA. VIII, 4, S. 63.

4) Der Hinweis auf Delitzsch, *Hwb.* 35^{b} (bei Weidner, S. 74) für die Bedeutung „stehenbleiben, zurückbleiben“ besagt nichts, da Delitzsch auch nur unsere Stelle bucht.

5) *Sternkunde, Ergänz.* II, S. 159[1].

6) VACh., *Sin* III, 30; ThR. 161, 5 u. 5.

frühzeitiger erreicht: die Opposition tritt schon am 13. Tage ein. Deshalb entspricht der Ausdruck *ina alâkišu uttaḫḫaz* „er wird in seinem Gange erfaßt[1]) (= aufgehalten)" durchaus dem astronomischen Verlauf. Das Gegenteil ist dann der Fall, wenn die Opposition erst am 15. Tage eintritt: deshalb kann *e-zi*[2]) nur bedeuten „ist hastig, beschleunigt" o. ä.[3]). Mit dieser „Beschleunigung im Laufe" geht also eine „Verspätung der Opposition" Hand in Hand. Der oben hervorgehobene Widerspruch ist demnach nur ein scheinbarer.

7. *GIŠ.KU* = *iz-ku*.

Mehrfach begegnet bei Beschreibung von Mondfinsternissen ein *t.t. GIŠ.KU*[4]). Während Bezold[5]) hierin ein Substantivum, offenbar = »Mondrand« erblicken will, erklärt es Jastrow, *a. a. O.*, für ein verbales Ideogramm. Daß es ein Verb ist, dürfte aus Stellen wie VACh., *2. Suppl.* XXIII, 12 u. ä. hervorgehen, wo es vom verfinsterten Mond heißt *ana šûti i-rim-ma*[6]) *ana šadî GIŠ.KU* „nach Süden zu hat er sich bedeckt, nach Osten zu sich aufgeklärt". Da unmittelbar darauf die Deutung des Omens folgt, kann an dem verbalen Charakter des *GIŠ.KU* nicht gezweifelt werden. Auch über die Bedeutung kann kein Zweifel bestehen, wie es auch Jastrow richtig erkannt hat; er möchte in *GIŠ.KU* ein Ideogramm für *ḳatû* erblicken.

Aber viel näher liegt es m. E. *GIŠ.KU* einfach phonetisch *iz-ku* zu lesen[7]): *zakû* heißt „klar, sauber werden"[8]) und bildet

---

1) Jastrow richtig „gehindert".

2) Eine Etymologie wage ich nicht zu geben; Delitzsch's Ansetzung der Wurzel (*Hwb.* 35^{b}) befriedigt jedenfalls am besten.

3) So auch im Gegensatz zu *ni-i[ḫ]* „ruhig" K. 1562, 13 (Boissier, *Choix* II, 42): *šumma amêlu ḳâtâ*^{II}*-šu ina me-si-e e-zi* „wenn jemand beim Waschen seiner Hände hastig ist".

4) Siehe das Material zum großen Teil bei Jastrow, *Rel.* II, 1, 523[3]. Auch Virolleaud umschreibt *GIŠ-KU* (*Sin* XXXIII pass.; *2. Suppl.* XXII. XXIII u. ö.).

5) *Sitzungsber. d. Heidelb. Ak.* 1911, 2, S. 49.

6) *arâmu*: die Lesung *i-rim-ma* für *i-KIL-ma* ergibt sich aus Vergleich von Stellen wie *gab-bi-šu i-KIL-ma* VACh., *a. a. O.* 12 mit ThR. 268, 10. 14 *gab*(!)*-bi-šu ṣa i-ri-mu*. Danach ist auch Jastrow, II, 529, bes. Anm. 8. 9 zu verbessern. Ferner haben wir *i-ri-mu* in der von Virolleaud mißverstandenen Redensart *KI i-ri-mu GIŠ.KU* (z. B. *2. Suppl.* XXIII, 17. 23 u. ö.). Diese Stellen besagen, da hier stets nur von einer Himmelsrichtung die Rede ist, deutlich, daß Verfinsterung und Aufklärung nach derselben Seite zu stattfand. Man lese also *ašar i-ri-mu* „da wo er sich bedeckte". Die öfter zu belegende intr. Bedeutung von *arâmu* findet sich auch VACh., *Suppl.* VII, 18, wo der Satz „das rechte Horn ist schwarz" die Erklärung bekommt *ḳaran imitti-šu ir-rim-ma* (Präs.) „(das gilt,) wenn sein rechtes Horn sich bedeckt". Bezold's Bemerkungen zur Stelle (*Sitz.* 1911, 7, S. 28 ad 6) sind demnach zu berichtigen. Vgl. auch Weidner, *OLZ.* 1912, Sp. 457.

7) So schon Thompson (271, 2).

8) Gegensatz *nadluḫu* „getrübt werden", vgl. VACh., *1. Suppl.* XXXIII, 57; ThR. 186, Rs. 3; 187, 9 und Craig, AT. 39, K. 1551, Rs. 5 ff.

seine endungslosen Formen gern auf *u* (wie *manû*), vgl. nur *az-za-ku* „ich wurde klar (sauber)" *Maḳlû* I, 26; [*lu*]-*uz-ku* „ich will sauber werden" Myhrman UM. I, 14, 23. Endlich findet sich die phonetische Schreibung *iz-ku-ú* an der von Virolleaud mißverstandenen Stelle (*2. Suppl.* XXIII, 16) *zi-im ḫurâṣi šakin* (!) *adi iz-ku-ú šûtu illik* „(der Mond) hatte ein goldenes Aussehen; während er klar wurde, ging der Südwind."

8. *idir* und *dirât.*

Zwei sehr häufige Mondomina lauten:

1. *šumma sin ina nâmuri*[1])-*šu ḳarnu ḳarnu*[2]) *i-dir mîlu illakam*^{kam}
   „wenn bei Erscheinen des Mondes ein Horn das andre . . . ., wird eine Hochflut kommen." VACh., *Sin*, III, 35.

Zahlreiche Beispiele für den Ausdruck *ḳarnu ḳarnu idir*, der auch in Verbindung mit andern Erscheinungen begegnet, finden sich bei Bezold, *Sitzungsb. d. Heidelb. Akad.* 1911, 7, S. 30f. Wie erläuternde Bemerkungen (VACh., *Sin* III, 36. 52; ThR. 124, 3 u. ö.) zeigen, handelt es sich darum, daß Vollmond am 14. Monatstage eintrat. An das Verbum *i-dir* klingt das hiermit mehrfach zusammengestellte *di-rat* in folgendem Omen an:

2. *šumma sin ina* ^{arab}*nisanni ûmu I*^{kam} *ina nâmuri-šu ḳaran imitti-šu šamê*^{e} *di-rat* [*maḫîru ki-e-nu ina mâti ibašši*^{ši}]
   „wenn am 1. Nisan bei Erscheinen des Mondes sein rechtes Horn den Himmel . . . hat, [wird fester Kurs im Lande sein]." VACh., *Sin* XVIII, 33, ergänzt durch ThR. 43, 5[3]).

Den Bedingungssatz von Nr. 1 faßt Jastrow[4]): „wenn . . . ein Horn das andre verdunkelt", Weidner[5]): „wenn . . . das Hörnerpaar verdunkelt ist", Bezold[6]): „wenn ein Horn das andre voll macht", Kugler[7]): „wenn . . . beide Scheibenfragmente sich verdunkeln". Richtig ist an den verschiedenen Übersetzungen zunächst Jastrow's und Bezold's „ein Horn das andre" (vgl. *aḫum aḫam*[8]); *awêlum ana awêlim* usw.); Weidner's „Hörnerpaar" und Kugler's

---

1) So ist *ŠI.LAL* wohl im Hinblick auf ThR. 48, 4 (vgl. 246 A, 6) zu fassen.

2) Phon. *ḳar-nu ḳar-nu* ThR. 138, Rs. 2; für *i-dir* findet sich *i-di-ir* III R. 54, 12 c = VACh., *2. Suppl.* XI^{b}, Kol. II, 14.

3) Hier im ersten Teil die phonetische Schreibung *ḳar-nu i-mit-ti-šu ša-mu-u.*

4) *Religion* II, 572.

5) BA. VIII, 4, S. 60.

6) *a. a. O.*, S. 31.

7) *Sternkunde* II, 57. Kugler umschreibt die Phrase nur; ich setze aber seine Deutungen sinngemäß ein.

8) Altbabyl. müßte es *ḳarnum ḳarnam* heißen; im Spätassyrischen tritt aber in der Regel der Nom. für den Akk. ein; vgl. meine *Gramm.* (1906) § 20a; Ylvisaker hat *LSS.* V, 6 (1912), S. 24. diese Regel augenscheinlich nochmals entdeckt.

„beide Scheibenfragmente“ sind grammatikalisch unmöglich: der Dual wird im Akkadischen nicht durch Doppelsetzung ausgedrückt. Von den Übersetzungen der Verbalform scheidet Bezold's aus, da sie auf einer nicht richtigen Erklärung der Glosse in VACh., *Sin* III, 35:

LAL e-de-ru *LAL a-ma-ru*

beruht[1]). Jastrow, Kugler und Weidner sehen nun in *i-dir* ein Verb, das „verdunkeln“ oder „dunkel sein“ bedeutet, d. h. das bekannte *adâru*, zu dem *edêru* eine Nebenform sein soll. Aber *adâru* ist intransitiv und unsere Stelle verlangt ein transitives Verb. Außerdem ist die Annahme einer derartigen Nebenform höchst bedenklich. Schließlich stellt der Kommentator *edêru*[2]) mit *amâru* „sehen“ zusammen. Er dürfte darin Recht haben. Denn *edêru* liegt gewiß auch V R. 50, 7. 8 vor: *e-ma ša-mu-ú u erṣi-tum na-an-du-ru*[3]), was schwerlich anders übersetzt werden kann, als „wo Himmel und Erde zusammenstoßen[4])“ (oder „sich treffen“). Mit *adâru* „sich verfinstern“ kommt man hier nicht aus, und auch das Ideogramm *LAL* oder *LÁL* weist auf eine Ableitung von *LAL* = *edêru*. Bedenken erregt nur der *a*-Vokal statt des zu erwartenden *e*[5]), doch könnte sich hier ein formeller Einfluß von *nanduru* „sich verfinstern“ geltend machen. Für die Gleichsetzung von *edêru* mit *amâru* spricht auch die Tatsache, daß sich *nanmuru* „sich sehen“ in der Bedeutung „zusammenkommen“ oder „sich treffen“ findet[6]). Demnach dürfte die einzige grammatisch und lexikalisch[7]) mögliche Übersetzung von *ḳarnu ḳarnu idir* „ein Horn hat das andre getroffen“ sein. Gemeint ist damit gewiß, daß die beiden Hörner vollständig zusammenstoßen, so daß der Mond kreisförmig erscheint.

Wenden wir uns jetzt zum zweiten der oben angeführten Omina! Jastrow[8]) übersetzt: „Ist . . . das rechte Horn dunkel und trüb“; er faßt *di-rat* als sumerisches Lehnwort, läßt aber *šamê* ganz fort und führt statt dessen ein nicht im Text stehendes „dunkel und“ ein. Weidner[9]) faßt *dirat* als fem. zu *dir*, das eine Abkürzung

---

1) Die richtige Deutung bei Weidner, *OLZ.* 1912. 458.

2) Auch eine Lesung *eṭêru* wäre nach den bisherigen Formen möglich; sie wird aber durch die Form *na-an-du-ru* (s. später) als unwahrscheinlich erwiesen.

3) Dieses *nanduru* („zusammenhangend“) findet sich auch in der Leberschau: *II kakku na-an-du-ru-ti* Nabun. Konst. XI, 13; CT. XXXI, 50: 12. 15. 17. Die bisherigen Erklärungen der Stelle befriedigen nicht.

4) So auch Delitzsch, *Hwb.*, S. 79a; vgl. die Parallelstellen bei Meissner, SAI. 11516 f.

5) Vgl. *nenmudu* von *emêdu*.

6) Delitzsch, *Hwb.* S. 90b. Die Bedeutung „sich messen“ liegt indes nicht darin; das „Sichtreffen“ kann sowohl im feindlichen, als auch im freundlichen Sinne gemeint sein; vgl. für letzteres CT. VI, 19b, Z. 11; *OLZ.* 1917, 203, Z. 9.

7) Fraglich ist es mir, ob *ki-ša-as-su i-te-dir* Reisner, SBH., S. 121, Rs. 4 hierher gehört und wie es zu interpretieren ist. Für eine Verbindung mit unserem *edêru* spricht das Sumerische (SAI. 7573), dagegen aber die Bedeutung.

8) *Religion* II, 502.

9) *Babyloniaca* VI, 1, S. 6, Anm.

von *adir* sei. Aber für derartige Abkürzungen von Permansivformen, wie ja *adir* eine ist, fehlt es durchaus an Beispielen. Bezold[1]) endlich übersetzt „sein rechtes Horn schlüpfte in den Himmel hinein". Diese Übersetzung beanstandet Weidner[2]) und ändert sie in „ist ... sein rechtes Horn durch Gewölk[3]) verhüllt". Auch hier erklärt er *dirat* als Fem. zu *dir*[4]). Diese Auffassung gründet sich auf den Kommentar zur Stelle (ThR. 43, Rs. 1 ff.): *ḳar-nu imitti-šu šamû di-rat šá ik-bu-u-ni ina ša-me-e i-ḫal-lu-up-ma la in-na-mar* (?) *DIR di-ir ḫa-la-pu šá ḳar-ni* „sein rechtes Horn hat den Himmel ..., (ist das,) was man sagt: es schlüpft in den Himmel und wird (?) deshalb nicht gesehen." Es folgt die lexikalische Notiz „*DIR* (Aussprache *dir*) = hineinschlüpfen vom Horn." Hieraus ergibt sich, daß *šamê di-rat* = *ina šamê iḫallup* ist, daß also Bezold's Übersetzung durchaus richtig ist; es ergibt sich aber noch nicht daraus, daß ein Adjektiv *dir* als sumerisches Lehnwort aufzufassen sei. Denn was der gelehrte Kommentator als seine sprachwissenschaftliche Meinung hier zum Besten gibt, ist doch wohl heute für uns kaum mehr verbindlich, sofern unsere sonstigen Kenntnisse der Theorie des Babyloniers widersprechen. Wo aber gibt es in der ganzen Keilschriftliteratur ein dem Sumerischen entlehntes Adjektiv, das nach akkadischer Art flektiert und sogar als Verbaladjektiv gebraucht werden kann? Ohne den Kommentar wäre auch eine solche Meinung kaum geäußert worden und man hätte sich bemüht, das Wort aus dem Akkadischen zu erklären. Und in der Tat zeigt dieses scheinbar unakkadische *dir*[5]), fem. *dirat* eine echtsemitische Form. Da nämlich der Plural *di-ri-a* lautet[6]), muß der Singular *dirû* oder *derû* lauten. Das kann sehr wohl ein Verbaladjektiv (part. perf.) einer Wurzel דרי[7]) sein mit der Bedeutung „als Decke oder als Schlupfwinkel nehmen". Das Permansiv hat dann die Bedeutung „als Decke (o. ä.) haben". „Das Horn hat den Wolkenhimmel als Decke" besagt dann nichts anderes als „es ist von Wolken bedeckt"[8]).

---

1) *Heidelb. Akad.*, a. a. O., S. 32. 2) *OLZ.* 1912, Sp. 458.

3) Inwiefern die phonetische Schreibung *ša-mu-u* (ThR. 43, 5) beweisen soll, daß *šamû* oder *šamê* hier „Gewölk" bedeute, ist mir unklar; *šamû* ist doch einfach der Nominativ, *šamê* der (später allerdings auch für den Nom. gebrauchte) Genetiv-Akkusativ. Der Babylonier brauchte *šamû* sowohl für „Himmel" als auch für „Wolkenhimmel"; vgl. engl. *sky*. Im Altbabylonischen scheint in der Bedeutung „Wolkenhimmel" der Singular *šamûm* gebräuchlich gewesen zu sein; vgl. CT. V, 4, 22.

4) Ähnlich auch Jastrow, *Babyloniaca* III, 231, der für *dirat* auch noch auf Craig, RT. I, pl. 15, I, 8 verweist.

5) In dieser Form nirgends belegt!

6) VACh., 2. *Suppl.* VIII, Kol. I, 1 ff. *ḳarnâtimeš-šu šamê di-ri-a*. Diese Form ist wie *ra-bi-um* u. ä. die ältere Aussprache für späteres *dirâ*. Vgl. auch *ka-pi-a* = *kipâ* unten S. 173. 7) Vgl. arab. درى.

8) Weidner's Übersetzung trifft also durchaus den Sinn, ohne jedoch der Bedeutung der einzelnen Satzteile gerecht zu werden.

Ein Zusammenhang zwischen *îdir* von *edêru* und *derât* von *derû* ist demgemäß abzulehnen[1]).

9. *kipû.*

Die Bedeutung von *kipû*, das öfters von den Mondhörnern ausgesagt wird, ist von Weidner[2]) richtig als „abwärts gebeugt" festgestellt worden. Im Zusammenhang hiermit ist aber auch eine Stelle zu erörtern, die bisher nicht richtig beurteilt worden ist[3]), nämlich VACh., *Suppl.* VII, 22;

šumma sin ina ŠI.GAB.A-šu SI. ||<<<*-šu ka-bi-a ṬU ba*(?)*-ab GI ka-bi ṬU ba-ab GI ku-pi*

Hier ist eine Verbindung des Zeichens *ṬU* mit *ka-bi-a* schon aus grammatischen Gründen unmöglich; *ka-bi-a-ṭu* wäre eine Unform. Den Schlüssel zum Verständnis bietet K. 40, II, 39 (CT. XII, 46), wo *ṬU.GI* als Ideogramm für *ki-pu-u* gebraucht ist[4]). Es liegt also auch an unserer Stelle dieses Verbum vor. Man trenne demnach:

ṬU-ba(?)*-ab-GI* = *ka-pí* | *ṬU-ba-ab-GI* = *ku-pi*[5]).

Die Schreibung mit *BI* = *pí* ist als archaisierend zu betrachten. So ergibt sich, daß *ka-pí-a* zusammenzufassen ist. Dies ist aber ein fem. Plural. Deswegen dürfte kein Zweifel sein, daß nicht *ḳaran šumêli*[6])*-šu*, sondern *ḳarnâti*^meš^*-šu*[7]) zu lesen ist, eine Emendation, die als sehr leicht gelten kann.

Die meines Wissens in astrologischen Texten sonst nicht nachweisbare Form *ku-pi* steht natürlich für *kuppi* und ist Permansiv des Intensivstammes. Zur Form vergleiche man das bekannte *ku-ri* „kurz". Es verhält sich zu *kapi*, das natürlich nur eine Nebenform von *kipi* ist[8]), wie etwa *edda* zu *udduda*[9]).

---

1) Nicht zum semitischen *derû* gehört jedenfalls jenes *di-ri*, das sich auf Schaltung bezieht; s. Behrens, *Briefe*, S. 69 ff.; Landsberger, AJSL. 30, 266. Unsicher ist endlich die Bedeutung von *di-ri* in DA. 67, 21—23; vgl. dazu *Babyloniaca* III, 232[2]. 2) *OLZ.* 1912, Sp. 457.

3) Vgl. Bezold, *Sitzungsb.* 1911, 7, S. 26, Anm. 1 und Virolleaud in der Umschrift des Textes.

4) Allerdings mit dem Zusatz *ša ḳa-an ṭup-pi.*

5) Die sumerische passive Verbalform mit *ba-ab* ist gewählt, um die passive Bedeutung des hier vorliegenden part. perf. *kipû* zum Ausdruck zu bringen.

6) Nicht *šumêlti*! Vgl. phonetisches *šumêlu* neben *imittu* z. B. CT. XXXIII, 30: 10; AJSL. XXX, S. 60, Rs. 5; CT. V, 4, 18. 21 u. ö.

7) Vielleicht ist statt *ḳarnâti*^meš^*-šu* trotz des Pluralzeichens *MEŠ* hier und in ähnlichen Fällen die Dualform *ḳarnâšu* zu lesen.

8) Wie *laḳû* und *liḳû* u. ä.

9) Zu diesen Ausdrücken vgl. besonders Bezold's Ausführungen, a. a. O. S. 26 ff. Indes ist zu bemerken, daß statt *iddid* natürlich *eddet* (Fem. des Perm. des Grundstammes) zu lesen ist. Dasselbe Versehen auch bei Virolleaud in der Umschrift der betreffenden Stellen. Das Präteritum ist *e-du-ud*, das mit „wurde scharf (spitz)" oder „trat scharf hervor" zu übersetzen ist im Gegensatz zu *eddet* „ist (war) scharf" (VACh., *Suppl.* VIII, 9. 11 = *2. Suppl.* II, 20. 22).

10. *ittentu.*

Häufig begegnet folgendes Omen:

šumma sin šamaš ik-šú-dam-ma itti-šu it-tin-tu

„Wenn der Mond die Sonne erreicht und dann mit ihr . . . .“

5 Es handelt sich, wie VACh., *Sin* III, 51 zeigt, um Erscheinungen bei Eintritt des Vollmonds am 14. Monatstage. Neben der Schreibung *it-tin-tu*[1]) findet sich auch *it-tin-tú*[2]), ganz selten *it-tin-ta*[3]) und *it-tin-tum* (lies *it-tin-tù*)[4]). Ganz für sich steht die Schreibung *it-te-ni-*[. .], die einmal begegnet[5]) und bereits von Thompson 10 zu *it-te-ni-*[*tu*] ergänzt worden ist. Beachtenswert ist es, daß in allen diesen Fällen — von dem einmaligen *it-tin-ta*[3]) abgesehen — stets Pluralform zu stehen scheint, obwohl das Subjekt (*sin*) ein Singular ist. Nun findet sich auch das Omen

šumma sin u šamaš it-tin-tu-ú[6])

15 „Wenn Mond und Sonne . . . . en.“

Ähnlich lautet ThR. 265 A, 6:

šumma sin šamaš ikšudam-ma it-tin-tu-ú

„Wenn der Mond die Sonne erreicht und sie (beide) . . . en“.

Wie das letzte Omen zeigt, ist es stets dieselbe Erscheinung, 20 nur daß entweder gesagt wird „der Mond *ittintu* mit der Sonne“ oder „Mond und Sonne *ittintû*“. Es handelt sich also um eine Tätigkeit, die Sonne und Mond gleichzeitig ausführen[7]). Bei den letzten Beispielen fällt das lange *û* am Ende auf, das unzweideutig beweist, daß der letzte Radikal der Wurzel ein schwacher 25 ist. Damit scheidet eine Ableitung von *enêtu*[8]) von vornherein als unrichtig aus. Auch die Bedeutung von *enêtu* (oder *anâtu*)[9]) „schwach (bes. lichtschwach) werden“ [9]) spricht dagegen, da *ittintu*, wie bereits Jastrow gesehen hat[10]), auch vom Hunde ausgesagt wird, wo man mit einer solcher Bedeutung nicht auskommt. Die 30 betreffende Stelle (K. 217 = DA. 103, 6) lautet:

šumma kalbu itti-šu it-te-en-tu

„Wenn der Hund mit ihm[11]) . . . . .“

---

1) Vgl. VACh., *Sin* III, 51; ThR. 124, 1; 134, 1 u. ö.

2) ThR. 136, 7; VACh., 2. *Suppl.* III, 41. 3) ThR. 154, 8.

4) ThR. 138 A, 4. 5) ThR. 133, Rs. 1. 6) ThR. 124, 4.

7) Auch von Venus und Jupiter sagt man dasselbe aus; s. VACh., 2. *Suppl.* LII, 3: *šumma kakkabdili-bat* ^{*ilu*}*(šul-pa-è) ikšudam-ma it-tin-tu-ú.* Vgl. ferner VACh., *Ishtar* XX, 33. 34. 37.

8) Thompson II, 116; cf. Kugler, *Sternk.* II, 57; Jastrow, *Rel.* II, 468[3] (später S. 789[6] gibt J. der Ableitung von *emêdu* den Vorzug); Weidner, BA. VIII, 4, S. 75.

9) Gegensatz *ba'ilu* ThR. 232, Rs. 3; 167, Rs. 10 (vgl. mit 7) u. ö.

10) *Rel.* II, 789[6].

11) = dem Herrn.

Man hat hier an eine Ableitung von *emêdu* gedacht[1]); aber dagegen spricht sowohl die Form, die — wie oben gezeigt — auf einen schwachen Endradikal weist, als auch die Bedeutung[2]). In dem betreffenden Texte wird von Bewegungen der Hunde, ihrem Herrn gegenüber geredet: der Hund springt[3]) vor ihn hin, stellt sich vor ihn hin[4]), springt vor ihm auf[5]) und *ittentu* mit ihm. Das kann nach dem, was wir oben über Sonne und Mond bemerkten, nur bedeuten, daß er dasselbe tut wie der Herr, also wohl „geht fürbaß" o. ä. Jedenfalls muß es ein Verb der Bewegung sein, und das paßt auch für Sonne und Mond sehr gut[6]).

Was die Wurzel von *ittentu* betrifft, so sind zwei Möglichkeiten: entweder liegt eine vierradikalige Wurzel אנתח[7]) vor oder eine dreiradikalige נתח. Ich möchte der zweiten Möglichkeit den Vorzug geben, teils weil vierradikalige Wurzeln verhältnismäßig selten sind, teils weil ein Verb *nitû* (*netû*) belegt ist[8]). Sein Ideogramm *ZI* (sonst meist *tebû*) weist gleichfalls auf ein Verb der Bewegung. Es liegt dann der Nt-Stamm (wie *ittanpaḫ* u. ä.) vor. Lexikalisch wäre demnach zu buchen:

netû G „sich aufmachen": ZI; Nt „fürbaß, ruhig dahingehen" (von Himmelskörpern und Tieren gesagt).

1) Boissier, *Choix* S. 31; Hunger, *Tieromina* S. 91[6]; Jastrow, *Rel.* II, 789[6].

2) *emêdu* (Grundbed. „anlegen") heißt im N-Stamm „sich anlegen", bes. „zusammenkommen" (freundlich und feindlich).

3) *i-sur*, nicht *i-šur* (Boissier, Hunger), von *sâru*.

4) *i-ziz*, nicht *i-mid* (Hunger) trotz DA. 67, 20; 107, 2: hier liegt nämlich מאזר, nicht אמדר vor. Demnach ist auch Hunger, S. 159 zu verbessern.

5) Wohl = an ihm empor.

6) Also etwa „ruhig dahinziehen".

7) Für das auslautende *u* vgl. *imnu*, *iḫdu*, *iṭbu*, *izku* u. a. (= 3. sing.).

8) V R. 16, 33 g. h = Delitzsch, *Hwb.* 487.

Magische Hunde.

Von

Bruno Meissner.

Im British Museum befinden sich fünf, ziemlich roh gearbeitete Hunde aus Terrakotta, die an der Seite eine assyrische Inschrift tragen (veröffentlicht Photogr. Mansell Nr. 567). Der Text des einen lautet: *ka-šid ai-bi* = der Fänger der Feinde, der des andern: *mu-na-ši-ku ga-ri-šu* = der Beißer seiner Gegner. Die Inschriften auf den drei andern Hunden sind undeutlich oder ergeben keinen rechten Sinn. Im Guide of the babyl. and assyr. Antiq. S. 48 werden diese Hunde als clay models of Assurbanipals hunting dogs erklärt, und Streck, Assurb. LIV stimmt dieser Ansicht bei. Unmöglich ist diese Erklärung an und für sich nicht; denn natürlich werden Assurbanipals Künstler, die die wundervollen Jagddoggen modellierten (vgl. Meissner, Plastik 141), erst Studien nach der Natur gemacht haben, und auch sonst wird der Hund in der babylonisch-assyrischen Kunst häufig in Relief wie in Freiplastik dargestellt[1]). Aber es spricht doch auch mancherlei dagegen. Ganz abgesehen davon, daß die rundplastischen Terrakottenhunde nicht gut als Modelle für diese Reliefs dienen konnten, sind sie im Gegensatz zu andern uns erhaltenen Tonmodellen (z. B. Br. Mus. 93011 im Guide 222 eine Vorlage für Assurbanipals Löwenjagdreliefs; Koldewey, Die Tempel von Babyl., Bl. 6, Abb. 55. 58) so roh ausgeführt, daß sie dem Künstler nicht gut als Vorbild dienen konnten, schließlich sieht man nicht ein, weshalb die Modelle eine Inschrift tragen, die den ausgeführten Exemplaren fehlt.

Da das ganze Leben der Babylonier durch ihren finsteren Aberglauben in tiefster Weise beeinflußt war, und wir wissen, daß auch sonst Tierbilder in der Religion eine Rolle spielten, wird die Verwendung der Tonhunde im Kultus und der Zauberei ebenfalls von

1) Ich erinnere hier nur an den auf einem Petschaft aus Babylon dargestellten Hund (MDOG. 38, 18) und an den Mann mit Dogge auf einer Tontafel (Meissner, Plastik 86). Von Freiplastiken ist besonders der Steatithund des Sumu-ilu (Meissner a. a. O. 57) und ein sitzender Hund aus Bronze, in Babylon gefunden (MDOG. 44, 27), zu nennen. Wie die von Sargon (Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon, Z. 371) unter der Beute von Muṣaṣir aufgezählten Schilde mit wütenden Hundsköpfen in der Mitte aussahen, zeigt uns sein Relief Botta, Mon. II, 141.

vornherein als möglich erscheinen. Um aber ihre Funktionen näher zu bestimmen, wird es notwendig sein, in der Literatur Umschau zu halten, um die Stellung des Hundes in der babylonischen Religion und Mythologie zu bestimmen.

Unter den elf Helfern, die die böse Tiamat sich neben ihrem Buhlen Kingu erschafft, werden auch *ur-idimmê*, d. i. wütende Hunde (Enuma eliš I, 22) erwähnt, die dann auch später noch in Beschwörungstexten (z. B. Ebeling, Assur, Nr. 30, 7, einem Duplikat der achten Šurpu-Tafel) mit der andern Brut zusammen erscheinen. Der König Agukakrime (Kol. IV, 53) ließ alle diese Urweltungeheuer, darunter auch den „wütenden Hund", *uridimmu*, auf den Türen des von ihm restaurierten Tempels Esagila bildlich darstellen. Leider sind wir nicht in der Lage, uns ein genaues Bild dieses Fabeltieres zu machen. Nach Berossus (s. KAT.[3] 489) haben in der Urzeit allerlei Fabelwesen, unter anderen auch „Hunde mit vier Leibern und hinten Fischschwänzen" (*κύνας τετρασωμάτους, οὐρὰς ἰχθύος ἐκ τῶν ὄπισθεν μερῶν ἔχοντας*) gelebt; möglich, daß die Babylonier sich den *uridimmu* so vorstellten, möglich auch, daß die verschieden gestalteten Dämonen mit Menschenleibern und Hundsköpfen (vgl. z. B. Meissner, Plastik 149) mehr dem *uridimmu*-Typ entsprachen. Jedenfalls ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß unsere Terrakottahunde den *uridimmu* der Vorzeit darstellen sollten.

Die Bemerkung im Irramythus (Jensen, KB. VI, 1, 60, 13), daß „dem Irra die Miene" oder „das Gesicht eines Hundes" (*zi-im kal-bi*) resp. „Löwen (*zi-im lab-bi*)[1]) gemacht wurde", ist zu unsicher, um irgendwelche Schlüsse daraus ziehen zu können.

Dagegen ist es sicher, daß verschiedene Götter Hunde in ihrem Gefolge hatten. Unter dem Hofstaat des Marduk werden (CT. XXIV, 16, 19 ff.; 28, 74 f.) auch seine vier Hunde *Uk-ku-mu*, *Suk-ku-lu* (Var. *Su-[uk]-ku-ku*), *Ik-šú-da* und *Il-te-bu* aufgezählt, andern Göttern zugehörige Hunde werden Ebeling, Assur, Nr. 54 in einem nicht deutlich erkennbaren Zusammenhange vereinigt:

ur [ḫuš] (dingir)En-lil-lá-ge
kal-bu iz-zu ša (il)Enlil
ur zú-kud-da (dingir)En-ki-ga-ge
kal-bu mu-na-ši-ku ša (il)E-a
ur-maḫ (dingir)Dam-gal-nan-na-ki
ni-e-šu ša (il)Dam-ki-na
ur mud dub-dub(dingir)Nin-ezen[2])*-na-ki*
kal-bu ta-bi-ik dami ša (il)Nin-ezen
ur mud nak-nak (dingir)Nin-din-u[g-ga-ge]
[kal]-bu ša-[tu]-u[3]) *dami ša (il)Nin-din-ug*

1) Beide Lesungen sind möglich.

2) So wird vielleicht wegen der Erweiterungssilbe *na* gelesen werden müssen anstatt *Nin-sar*; vgl. Deimel, Pantheon 218.

3) So ist natürlich zu ergänzen.

[*ur* . . . .] (*dingir*)*Nin-a-zu-ge* (!)
[*kal-bu* . . . .] *ša ša* (*il*) 𒌋𒌋 =

Der wütende Hund des Enlil, der beißende Hund des Ea, der Löwe der Damkina, der blutvergießende Hund der Nin-ezen (?), der blut-
5 trinkende Hund der Nin-din-ugga, der . . . . . [Hund] der Nin-azu[1]).

Diejenige Gottheit aber, deren ständiger Begleiter der Hund war, und der sie geradezu als Emblem repräsentierte, war die Heilgöttin Gula. Die auf den Grenzsteinen so häufig abgebildete, auf einem Throne sitzende Göttin, neben der ein Hund hockt, ist, wie
10 die Beischriften einwandfrei zeigen, die Göttin Gula; vgl. Frank, Bilder 40. Auch in einem Ritual (King, Cat. Suppl. 1746) wird der Hund der Gula erwähnt. Daher deponiert auch Nebukadnezar beim Gulatempel Esabad (Langdon, Neubab. Königsinschr. 164, VI, 20 ff.) „zwei goldene Hunde, zwei silberne Hunde, zwei bronzene
15 Hunde, deren Glieder stark, deren Körpermaße gewichtig waren" im Erdboden an den Toren. Auch die mit der Gula eng verwandte, wohl nur eine andere Erscheinungsform repräsentierende Göttin Ninkarrak (vgl. Deimel, a. a. O. 213) hatte enge Beziehungen zum Hunde. Als Nebukadnezar (vgl. Langdon, a. a. O. 110, III, 40 ff.)
20 ihren Tempel E-ulla in Sippar restaurieren wollte, fand er die alte Gründungsurkunde merkwürdiger Weise nicht auf einem Zylinder, sondern auf einem Terrakottahunde geschrieben vor. Schließlich wird es auch kein Zufall sein, daß Abba-dugga (Thureau-Dangin, SAK. 208, 3) für das Leben des Königs Sumu-ilu der Göttin Nin-
25 Isin, d. i. der Gula einen schönen Hund aus Steatit weiht; es war eben ihr Lieblingstier.

Unter diesen Umständen ist es wohl möglich, daß ähnlich wie der eben erwähnte Steatithund auch der in Babylon gefundene sitzende Bronzehund (MDOG. 44, 27) aus den Fundamenten eines
30 Gulatempels stammt oder ein Weihgeschenk aus ihrem Tempel repräsentiert[2]). Ob aber auch unsere assyrischen Terrakottahunde demselben Zwecke gedient haben, erscheint mir doch noch zweifelhaft, nicht sowohl wegen ihrer rohen Ausführung, weil solche Idole meist schlecht gearbeitet sind, als wegen ihrer kurzen apotropäischen
35 Inschriften, die sich auf solchen Gegenständen in dieser Form sonst nicht finden[3]).

Jedenfalls steht es sicher fest, daß (auch mit Inschriften ver-

---

1) Der Hund soll auch den Harraniern heilig gewesen sein, hat daher vielleicht auch zu Sin in Beziehungen gestanden; vgl. Zimmern, Nöldeke-Festschrift 963.

2) Merkwürdigerweise werden unter den Geschenken Tuschratta's an Amenophis III (Knudtzon, Amarna 175, IV, 9 f.) auch „5 Hunde aus Gold, 5 Sekel an Gewicht, und 5 Hunde aus Silber, 5 Sekel an Gewicht" erwähnt. Was sollen hier die Hunde unter lauter Kleidern und Hausgerät?

3) Die Inschriften auf den Papsukkalmännchen und den Geiern aus den Torkapseln haben doch einen ganz andern Charakter.

sehene) Hunde auch in der Magie vielfache Verwendung fanden. Zwar ist es in der durch die Zeile IV R. 25, Kol. IV, 57a erklärten Beschwörung: „Beschwörung, um mittels eines Hundes einem Gotte den Mund zu öffnen“ (Zimmern, Nöldeke-Festschrift 962)[1]) nicht klar, ob es sich dabei um einen wirklichen Hund oder ein Bildnis handelt, weil weder in der Beschwörung, noch in dem darauf folgenden Ritual ein Hund erwähnt wird. Auch wenn es Maḳlû V, 46 ff. (ed. Tallqvist) in einem Zauber gegen die Hexe heißt: „Die Hexe und die Zauberin, mitten an die Hunde möge man binden ihre Kopfbinde (?), mitten an ihre Kopfbinde (?) möge man Hunde binden, und über sie soll man eine Hacke binden“, besteht dieselbe Schwierigkeit der Entscheidung, ob lebendige oder nachgebildete Hunde gemeint seien; ebenso Maḳlu VIII, 80, ob die Speisen für die Bilder des Zauberers und der Zauberin veritabeln Hunden gegeben werden sollen. Ebenso läßt sich keine sichere Entscheidung gewinnen bei den Beschwörungen der kindermordenden Labartu. Neben ihr vor den Kranken hingesetztes Bild stellt man Brot, eine Schale mit Brunnenwasser und auch einen schwarzen Hund (Myhrman, ZA. XVI, 154, 14 f.), um die Dämonin in diese ihr begehrenswerten Dinge hinüberzulocken (Aage Schmidt, Entw. der Rel. 113). Bei einem anderen Labartu-Zauber (Myhrman a. a. O. 172, 45 ff.) wird diese Dämonin in ein kleines Segelschiff gesetzt und dann vier Hunde, zwei weiße und zwei schwarze, zu ihr hineingebracht.

Während an allen diesen Stellen jedenfalls nicht direkt gesagt ist, was für Hunde hier benutzt werden, schließen zwei von Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur rel. Inhalts publizierte Texte allen Zweifel an der Verwendung von Hundestatuetten in der Magie aus.

Der erste von ihnen (Nr. 26)[2]) enthält eine Beschwörung gegen verschiedene Krankheiten. Nach der eigentlichen Beschwörung folgt das Ritual (Rs. 2—9 ff.):

9) *ur-idim ša (iṣ)erini ep-uš-ma rikis ḫurâṣi tušakk-ak*
10) . . . . *kaspi ina kip-pat ḫurâṣi tala-mi (aban) ḫul*[*âlu*] (*aban*) *KA-MI tušakk-*[*ak ina mu*]*ḫ-ḫi tašak-an*
11) [*en*] (*dingir*)*Asar-ri me-en sil erim-ma nig-na-a bar-bar* [*me-en* (?)]
12) *šiptu an-ni-tu ina eli ur-idim tašaṭ-ar* =

9) Mache einen „wütenden Hund“ aus Zedernholz und leg ihn mit goldenen Fäden aus,
10) [die Lappen (?)][3]) aus Silber fasse mit goldenen Rundungen ein, inkrustiere ihn mit *ḫulâlu*-Stein und schwarzem KA-Stein,

1) Zimmern, a. a. O., denkt an ein Hundeopfer; das ist gewiß keine notwendige Annahme.

2) Vgl. dazu die Übersetzung Ebeling's in der ZDMG. 69, 96 ff. und meine Bemerkungen ebenda 413 f.

3) Ich glaube, daß diese Hundestatuette mit ähnlichen lappenförmigen

11) und [die Beschwörung]: „Marduk bin ich, der den Feind vertreibt, der die Machenschaften auflöst, [bin ich (?)]",
12) diese Beschwörung sollst du auf den „wütenden Hund" schreiben [1]).

Aus den Handlungen der Hunde wurden natürlich wie auch
5 aus denen anderer Tiere Omina abgeleitet. Fast immer galt es als böses Vorzeichen, wenn ein Hund einen Menschen anpißte (Boissier, DA. 103, 10 ff.):

10) Wenn ein weißer Hund jemanden anpißt, wird ihn Not erfassen.
11) Wenn ein schwarzer Hund jemanden anpißt, wird Krankheit
10 ihn erfassen.
12) Wenn ein brauner Hund jemanden anpißt, wird er sich freuen (?).
13) Wenn ein Hund das Bett jemandes anpißt, wird schwierige Krankheit ihn erfassen.
14) Wenn ein Hund den Stuhl jemandes anpißt, wird er in Not
15 geraten (er wird seine Frau, resp. Kinder verlieren).
15) Wenn ein Hund den Tisch jemandes anpißt, ist sein Gott mit ihm erzürnt.

Um solches vom Hunde veranlaßte Unheil (*lumun kalbi*; vgl. Ebeling, a. a. O. Nr. 64, 1), speziell wenn er einen Menschen
20 angepißt hat ([*kal*]*bu annû šinâti-šu is-lu-ḫu-an-ni*; ib. Rs. 8) zu verhindern, mußten nun Gegenmaßregeln ergriffen werden (ib. Z. 14) [2]):

14) *kalba ša ṭiṭi* [*teppuš*]
15) (*iṣ*)*erina ina kišâdi-šu tašak-an šamnê ana rêši*-[*šu tašapak*]
16) *šipât enzi tulabbas-su ṣap-pi atâni* [3]) *te*[*le-ḳi-ma*]
25 17) *ina zibbati-šu tašak-an ina kišâd nâri ana pân* (*il*)*Šamaš ab*[*ra* [4]) *tukân*]
18) *12 akâl kunâši tar-kas suluppû šasḳû* [*tašapak*] [5])
19) *miris dišpi ḫemêti tašak-an*
20) (*diḳâr*) *piḫa* [6]) *tuk-an 2* (*diḳâr*)*NIG-TA*(?)-[*KIL*] *kurunna*
30 21) *tumallâ-ma tašak-an nidnaḳḳa burâši tašak-an*
22) *kurunna tana-ki amêla šua-tu tu-šak-ma-su-ma*
23) *ṣalmu šua-tu tana-ši-ma ki-a-am taḳabi* =

Inkrustationen verziert war, wie der menschenköpfige Stier bei Heuzey, Cat. 287, Nr. 126.

1) Das Ritual wird noch weiter fortgesetzt. Der ausführende Sühnepriester soll die Statuette des Hundes erheben und die Beschwörung, die auf ihr geschrieben ist, [siebenmal] vor dem Altar (?) des Marduk, siebenmal vor dem Altar der Ern's sprechen, [zwischen] beide Opferzurüstungen treten und dann noch ein Gebet an den Hund richten; vgl. die Bearbeitung Ebeling's ZDMG. 69, 102.

2) Vgl. neuerdings Ebeling's Bearbeitung des Textes in MVAG. XXI, 17 ff.

3) Zur Lesung des unsicheren Zeichens und Ergänzung des Verbums vgl. Myhrman, ZA. XVI, 176, 55, 58; Ebeling liest etwas anders.

4) Zur Aussprache *abru* für *GI-GAB* s. Ebeling, ZDMG. 69, 103.

5) Zur Ergänzung vgl. z. B. Ebeling, Assur, Nr. 26, Rs. 14.

6) Zur Aussprache vgl. SAI. 9988.

14) Einen Hund von Ton [sollst du machen],
15) ein Stück Zedernholz an seinen Hals tun, Öl auf [seinen] Kopf [schütten (?)],
16) mit Ziegenwolle ihn bekleiden, einen Kinnbacken (?)[1]) einer Eselin (?) ne[hmen] 5
17) und an seinen Schwanz legen. Dann sollst du am Flußufer vor dem Sonnengott einen Al[tar (?) aufstellen],
18) 12 Emmerbrote herrichten, Dattelfein(?)mehl [ausschütten],
19) ein Mus von Honig und Butter hinstellen,
20) ein *piḫu*-Gefäß aufstellen, 2 .... Gefässe mit Rauschtrank 10
21 füllen, aufstellen und ein Räucherbecken mit Zypressenparfüm aufstellen.
22) Den Rauschtrank sollst du ausgießen, diesen Mann sollst du niederknien lassen,
23) dieses Bild (des Hundes) sollst du hochheben und folgendermaßen sprechen (es folgt dann eine Hymne an den Sonnengott). 15

In diesen beiden letzten Stellen ist also expressis verbis gesagt, daß Hunde aus Holz oder Terrakotta mit (oder ohne) Inschriften in der Magie verwendet wurden, um Zauber zu veranlassen oder Zauber zu brechen. Daher werden auch die Terrakottahunde des 20 British Museum nicht Modelle für Assurbanipals Jagdhunde, sondern magische Hunde sein[2]).

Von dieser Erkenntnis ausgehend möchte ich auch andern Tierfiguren, die uns erhalten sind, eine ähnliche Verwendung in der Magie zusprechen, besonders wenn auch literarische Nachweise diese 25 Vermutung erhärten.

Ebeling, Assur, Nr. 62 ist ein merkwürdiger Text mit der Anweisung, wie man einen erzürnten Mann wieder versöhnen könne (*ana zi-na-a ana salâ-me*). Nach einer Beschwörung folgt das Ritual Rs. Z. 2 ff.: 30

2) *alpa ša ṭiṭi tepp-uš*
3) *rikis nabâsi*
4) *ina pi-i-šu ta-rak-kas*
5) *ṣalam-šu ša ṭiṭi tepp-uš*
6) *šum-šu ina naglabi šumêli-šu tašaṭar* 35
7) *pi-it-ḫal-la*[3]) *tu-šar-kab-šu*
8) *riksa ina ḳâtâ-šu tu-ša-aṣ-bat-su*
9) *šipta 7-šu ana elî-[šu] tama-nu*
10) *i-na bît šá e-[la (?)]-mu-ti*

1) *ṣappu* ist wohl ein doppelt vorhandener Körperteil des Kopfes (?); vgl. Holma, Körpert. 160; OLZ. 1914, 21. Die Bedeutung ist erraten. Ebeling übersetzt „Schweif"; aber der Körperteil scheint doppelt vorhanden zu sein.

2) Jastrow, Rel. II, 788 war der richtigen Deutung ganz nahe gekommen, doch sind diese Hunde keine eigentlichen Dämonen, sondern magische Werkzeuge.

3) Durch diese Stelle wird die Vermutung von Thureau-Dangin, 8me camp. de Sargon 6 für *bitḫallu* vielmehr *pitḫallu* zu lesen, bestätigt.

11) *ta-kan-na-[a]n*
12) *as-ku-bi-tu alpi tašak-an*
13) *ak-ta-na-an-ka ina bît*[1] (?) *e-la* (?) *-mu-ti*
14) *7-šu takabi-ma ina nâri*
5 15) *te-tim-mir-ma isal-im* =

2) Ein Rind aus Ton sollst du machen,
3) ein Band von roter Wolle
4) sollst an sein Maul binden.
5) Dann sollst du sein (des Erzürnten) Bild machen,
10 6) seinen Namen auf seine linke Weiche schreiben,
7) ihn rittlings auf ihm (dem Rinde) reiten lassen
8) und ihn ein Band in seinen Händen (als Zügel) halten lassen.
9) Die Beschwörung sollst du siebenmal über ihm (der Statuette) rezitieren.
15 10) Im Hause der . . . .
11) sollst du zudecken (?).
12) Einen Rindshöcker sollst du machen.
13) „Ich habe dich im Hause (?) des . . . . zugedeckt (?)“,
14) sollst du siebenmal sagen, und (es) (das Bild?) im Flusse
20 15) verscharren, dann wird er (der Erzürnte) sich wieder versöhnen.

Danach wurden also auch Terrakottarinder zu magischen Zwecken gebraucht. Ob hiernach die bekannten steinernen Stierfigurinen (Meissner, Plastik 48; 55) auch magische Bedeutung haben, mag noch unsicher erscheinen, obwohl mancherlei (vgl. z. B. die Bolzen 25 zur Aufstellung) darauf deutet, daß es Votivfiguren waren. Aber der Terrakottatorso eines Rindes aus Assur (MDOG. 28, 26), der ähnlich, wie unser eben behandeltes Ritual es verlangt, den Namen seines Besitzers: *alpu ša (m)Bu-na-*⟨ d. i. wohl *Adad* trägt, wird sicher als magischer Stier anzusprechen sein.

---

1) So wird wohl nach Z. 10 zu lesen sein.

Zum Gedächtnis Ernst Windisch's

(4. September 1844 — 30. Oktober 1918).[1]

I.

Erinnerungsworte an Ernst Windisch im Auftrage der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig an der Bahre gesprochen

von

Max Förster.

In tiefer Trauer steht die philosophische Fakultät an der Bahre ihres hochgeschätzten und allverehrten Mitgliedes, des Vertreters der indischen und keltischen Philologie, der 43 Jahre lang an unserer Alma Mater gelehrt hat. Auch die Gesamtuniversität, die ihm im Jahre 1895 ihr höchstes Ehrenamt, das Rektorat, anvertraut hatte, 5 stimmt in diese Trauer mit ein. Gehörte doch Ernst Windisch zu jenen Männern, denen Leipzig den Ruf einer der hervorragendsten Philologen-Universitäten in erster Linie zu verdanken hat. Und selbst das Ausland, dessen gelehrte Körperschaften in Frankreich, England, Irland und Amerika sich früh beeilt haben, ihm ihre wissen- 10 schaftliche Anerkennung zu bezeugen, wird von seinem Tode nicht ohne Anteilnahme Kunde erhalten.

In seinen äußeren Lebensschicksalen wurzelte Ernst Windisch[1]) ganz und gar in dem heimischen sächsischen Boden. Geboren 1844 in Dresden als Sohn eines Lehrers, hat er hier in Leipzig seine 15 ganze wissenschaftliche Ausbildung genossen, hier sich 25jährig habilitiert (1869) und seitdem — mit je dreijähriger Unterbrechung in Heidelberg und Straßburg — hier seine ganze akademische Laufbahn vollbracht. Dem kaum 27jährigen übertrug man hier ein Extraordinariat (1871), nachdem er eine Berufung nach Bombay in 20 Indien abgelehnt hatte. Im folgenden Jahre schon ging er als Ordinarius nach Heidelberg (1872—75), um von dort über Straßburg 1877 als Nachfolger seines Lehrers Hermann Brockhaus an die heimische Hochschule zurückzukehren. Ein stilles, schlichtes, aber

1) Das dieser Gedächtnisschrift beigegebene Bild unsers teuren Ehrenmitgliedes und Vorstandsmitgliedes Ernst Windisch stammt von einer im Jahre 1904 gemachten Aufnahme.

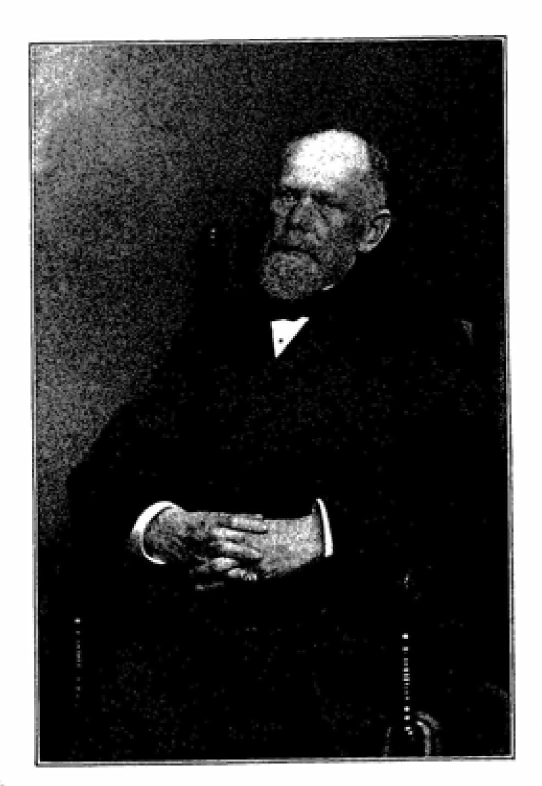
arbeitsreiches, echt deutsches Gelehrtenleben war ihm hier beschieden, voll von äußerem und innerem Sonnenschein, reich überstrahlt von stillem Familienglück und warmer Anerkennung und Freundschaft. Und so reich war dieses Glück seiner Seele, daß selbst jene tückische 5 Krankheit, welche schon seine kräftigsten Mannesjahre überschattete, nicht seinen Lebensmut und seine Arbeitsfreudigkeit zu brechen vermochte; so reich, daß er mit staunenswertem Starkmut dem tiefen seelischen Leid entgegentreten konnte, welches dieser Krieg auf ihn geladen, — dieser Krieg, der gerade seine tief-irenische Natur 10 doppelt schwer bedrückte. So ward es ihm vergönnt, bis zum letzten Abend am Schreibtisch bei seiner Arbeit auszuharren, bis ein sanfter Tod im Schlaf ihm die Feder für immer aus der Hand nahm.

Seine wissenschaftliche Laufbahn war durch sachliche wie persönliche Anregungen bestimmt worden. Um klassische Philologie zu 15 studieren hatte er die Universität bezogen; und er hat aus ihr auch noch seine Doktorarbeit über die homerischen Hymnen entnommen. Aber die großen Entdeckungen Franz Bopp's hatten solchen Glanz auf die vergleichende Sprachwissenschaft geworfen, daß damals auch der klassische Philologe an solchen Studien nicht vorüberzugehen 20 pflegte, zumal gerade an unserer Universität diese Studien in Georg Curtius einen begeisternden Vertreter gefunden hatten. So wurde auch der junge Windisch in den Bann der vergleichenden Sprachwissenschaft gezogen. Durch Curtius auf die Wichtigkeit des Altindischen als Grundlage solcher Studien hingewiesen, wandte er sich 25 unter Brockhaus' Leitung auch diesem Gebiete energisch zu. Und während eines einjährigen Aufenthaltes in London (1870—71), wo er im Auftrage der englischen Regierung an der Katalogisierung der Sanskrithandschriften des India Office sich beteiligte, nahm er auf Anraten seines Lehrers Brockhaus auch das Studium der keltischen 30 Sprachen auf. So haben seine beiden Hauptlehrer, Curtius und Brockhaus, seiner wissenschaftlichen Arbeit für immer die entscheidende Richtung gegeben.

Seine wissenschaftliche Persönlichkeit war vor allem bestimmt durch eine bewundernswerte Objektivität sowohl den Tatsachen wie 35 den Menschen gegenüber, so daß er leicht fremden Meinungen gerecht wurde und freudig fremde Leistungen anerkannte. Damit hängt zusammen seine große Behutsamkeit und Vorsicht in der Herbeiziehung und Beurteilung des wissenschaftlichen Tatsachenmateriales und in der Formulierung der daraus gezogenen Schlüsse. 40 Hierbei ging seine Gewissenhaftigkeit so weit, daß er Schwierigkeiten und Unsicherheiten, auf die er stieß, nie irgendwie verhüllte. Diese Eigenschaften kamen ihm besonders zu statten in einer Wissenschaft wie der keltischen Philologie, wo dilettantisches Unwissen und nationale Voreingenommenheit die Wege zur Erkenntnis allzusehr mit 45 unbewiesenen Behauptungen versperrt hatten. Weiterhin zeichnete ihn aus eine staunenswerte Vielseitigkeit[1]), die ihn befähigte, auf

---

1) Diese zeigte sich u. a. auch darin, daß er von 1880—1902 die „Zeit



Ernst Windisch

geb. 4. September 1844, gest. 30. Oktober 1918.



drei verschiedenen Wissensgebieten Bedeutendes zu leisten: der vergleichenden Sprachwissenschaft, der indischen Philologie und der keltischen Philologie. Und bemerkenswert ist dabei, daß er diese Gebiete nicht nur nach einer Seite hin betrieb, sondern das Sprachliche und Literargeschichtliche in gleicher Weise beachtete. Freilich zeigte er darin eine Nachwirkung der Romantik, — mit der er durch seinen Lehrer Brockhaus, einem Schüler der Bonner Lassen und Schlegel, verknüpft war —, daß für ihn Philologie gleichbedeutend mit Altertumskunde war, daß er dementsprechend sein Interesse ausschließlich den älteren Stadien der indischen und keltischen Kultur zuwandte und die neueren Entwicklungsstufen weder zum Gegenstand eigener Forschung machte, noch auch zur Beleuchtung des Älteren heranzog.

Wenn wir nun einen Blick auf die einzelnen Forschungsgebiete werfen, so darf Folgendes gesagt werden. Auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft hat er sowohl in der Formenerklärung wie in der Syntax neue Wege eingeschlagen. Er zuerst hat die richtigen Gesichtspunkte gefunden für eine Erklärung der lateinischen Passivbildung und der Personalendungen des indogermanischen Verbums [1]). Er gehörte zu den ersten, die eine syntaktische Erscheinung, wie das Relativum, in vergleichender, sprachwissenschaftlicher Weise behandelt haben [2]). Äußerst fruchtbar war seine Theorie, wie Sprachmischung zustande kommt, nämlich nicht durch bloße geographische Berührung zweier Sprachen, sondern nur dadurch, daß ein Volk eine fremde Sprache zu erlernen sucht und dabei in seine eigene Sprache fremde Bestandteile einmischt [3]). Wichtig für die Anschauungen von dem Entstehen einer Schriftsprache war sein Nachweis, daß die heilige Sprache des Buddhismus, das Pāli, zwar auf der Grundlage des indischen Māghadhī-Dialektes aufgebaut ist, aber allerhand Abschleifungen und Beimischungen aus anderen Dialekten erfahren hat [4]).

Noch reicher und vielseitiger gestaltete sich seine Arbeit auf dem Gebiete der indischen Philologie. Hier beschäftigten ihn vor allem die ältesten indischen Religionsurkunden, für deren Betrach-

---

schrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" redigierte. Ein Bild von seinen weiten Interessen wie von seinem großen Freundeskreise gibt die 1914 zum 70. Geburtstag ihm überreichte „Festschrift". Ebendort befindet sich auf S. 366—380 ein fast vollständiges Verzeichnis seiner Schriften, zu dem noch nachzutragen wäre: Mittheilungen aus den Akten über das Innere der Pauliner Kirche (als Manuskript gedruckt, Leipzig o. J.); Brahmanischer Einfluß im Buddhismus (Kuhn-Festschrift, 1916); Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde, I. Teil 1917. II. Teil im Druck.

1) Über die Verbalformen mit dem Charakter R im Arischen, Italischen und Keltischen (Abh. sächs. Ges. Wiss. 1887); Personalendungen im Griechischen und im Sanskrit (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1899).

2) Untersuchungen über den Ursprung des Relativpronomens in den indogermanischen Sprachen (1869).

3) Zur Theorie der Mischsprachen und Lehnwörter (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1897).

4) Über den sprachlichen Charakter des Pali (Actes du 14e Congrès international des Orientalistes, Paris 1906).

tung er — ungleich manch anderem philologischen Religionsforscher — ein tiefes Verständnis für religiöses Empfinden mitbrachte, das bei ihm in einem eng-persönlichen Verhältnis zum Christentum wurzelte. Lockte es ihn doch sogar, in einer Rektoratsrede zu zeigen, 5 wie der moderne christliche Missionar die altindischen Religionsanschauungen seinem Bekehrungswerke in Indien dienstbar machen könne [1]. Besonders interessierte ihn die Geschichte des Buddhismus, die er sowohl durch die Herausgabe neuen Textmateriales [2] wie durch Beleuchtung und Einreihung des bereits bekannten [3] nach-10 drücklich förderte. Für das Studium der brahmanischen Religion war es sehr anregend, daß er zuerst die Herbeiziehung der alten einheimischen Exegese der Vedahymnen, wie z. B. des Kommentators Sāyaṇa, als notwendig erwies [4]. Die Geschichte der indischen Philosophie zog reichen Nutzen aus seinem Katalog der philosophischen 15 Sanskrit-Handschriften des India Office [5]. In der indischen Literaturgeschichte war epochemachend sein Versuch, die altindische Komödie aus der altgriechischen und zwar der spätattischen abzuleiten [6], eine Theorie, die anfangs fast allgemein Widerspruch fand, aber 1904 durch die Entdeckung eines griechischen Theaterbaues in Zentral-20 indien eine dankenswerte Stütze erhalten hat und seitdem ein Lieblingsthema der indischen Philologie geworden ist. Über den Rahmen der indischen Philologie hinaus ging seine Aufstellung, daß in jener Mischung von Poesie und Prosa, wie sie altirische, altnordische und altfranzösische Denkmäler zeigen, die Urform der 25 Sagenüberlieferung zu sehen sei und daß die Form der mythologischen ākhyāna-Hymnen des Veda daraus zu erklären sei [7]. Endlich ist er der Geschichtsschreiber der indischen Philologie geworden durch sein letztes, groß angelegtes Hauptwerk, von dem er noch den größten Teil selbst im Druck besorgen durfte [8].

30 Vielleicht am nachhaltigsten und dauerndsten wird seine Wirkung auf dem Gebiete der keltischen Philologie sein. Hier hat er

1) Die altindischen Religionsurkunden und die christliche Mission (1897).

2) Iti-Vuttaka (London 1889) und, zu der mit dem Buddhismus verwandten Jaina-Lehre, Hemacandra's Yogaçāstra (ZDMG. 28, 1874).

3) Māra und Buddha (Abh. sächs. Ges. Wiss. 1895); Zu Kauṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad I, 2 (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1907); Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung (Abh. sächs. Ges. Wiss. 1908); Die Komposition des Mahāvastu (Abh. sächs. Ges. Wiss. 1909); Brahmanischer Einfluß im Buddhismus (Kuhn-Festschrift, 1916).

4) Zwölf Hymnen des Rigveda mit Sāyaṇas Kommentar (1883).

5) A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office, Part IV (London 1894). Vgl. auch: Über die brahmanische Philosophie (Im Neuen Reich I, 1878), Über das Nyāyabhāṣya (1888) und Über die Bedeutung des indischen Altertums (1895; neugriech. Übers. 1896).

6) Der griechische Einfluß im indischen Drama (Verh. 5. Orient.-Congr. 1882).

7) Über die altirische Sage der Tāin Bō Cūalnge (Verh. 33. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner zu Gera, 1879, S. 28).

8) Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde, 1. Teil (1917). Von dem 2. Band, der im Manuskript druckfertig vorliegt, hat Windisch noch bis zum 28. Bogen die Korrekturen selbst lesen können.

uns nicht nur eine wertvolle, zusammenfassende Darstellung des „Keltischen Britanniens“ gegeben[1]), sondern auch durch die Schaffung des ersten zuverlässigen Wörterbuches des Altirischen[2]), durch die Herausgabe verschiedener, zum teil umfangreicher Texte zur altirischen Heldensage[3]) sowie durch viele Einzelabhandlungen über Probleme der keltischen Grammatik[4]) wie kaum ein zweiter zum Ausbau der keltischen Philologie beigetragen. Durch sein erstes Lehrbuch des Altirischen[5]), das auch ins Englische übersetzt ist, hat er allen denen, die in Deutschland und im Ausland diesem Stoff sich zuwandten, die erste Einführung in ein schwer sich erschließendes Gebiet geboten, so daß so ziemlich alle lebenden Vertreter der keltischen Philologie unmittelbar oder mittelbar als seine Schüler zu betrachten sind.

Neben seiner reichen schriftstellerischen Arbeit lief eine rege Lehrtätigkeit einher, die jene spröden und fernliegenden Materien des Indischen und Keltischen so faßlich und anziehend zu gestalten wußten, daß sich allsemestrig ein erkleckliches Häuflein Getreuer zu seinen Füßen versammelte.

Seine selbstlose Hilfsbereitschaft ließ ihn regen Anteil nehmen an den Verwaltungsgeschäften der Fakultät und der Universität, so daß er dauerndes Mitglied der verschiedensten Ausschüsse war. Nachdem sein Gesundheitszustand ihn zum Niederlegen dieses oder jenes Ehrenamtes gezwungen hatte, nahm er doch bis zuletzt an der Verwaltung des Königlichen Stipendienfonds und der allgemeinen studentischen Krankenkasse teil.

Jeder, der mit ihm in Berührung kam, mußte seine wahrhaft vornehme Gesinnung und seinen edlen, selbstlosen, geraden und liebenswürdigen Charakter hochschätzen. Wer ihm näher treten durfte — und das war sicherlich die Mehrzahl der Kollegen —

---

1) Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur (Abh. sächs. Ges. Wiss. 1912). Vgl. auch die wichtigen zusammenfassenden Artikel 'Keltische Sprachen' in Ersch und Gruber's Enzyklopädie (1884) und 'Keltische Sprache' in Gröber's Grundr. der romanischen Philologie (1886; ²1904).

2) Irische Texte mit Wörterbuch (1880).

3) Tāin bō Cūalnge (1905, 1120 Seiten); dazu: Tāin bō Cūailnge nach der Hs. Egerton 1792 (Z. f. celt. Phil. 9, 1913); Das Fest des Bricriu und die Verbannung der Mac Duil Dermait (Ir. Texte, 2. Ser., 1884); Vier kleine Tāin (ebenda 1887); De Chophur in dā muccida (Ir. Texte, 3. Serie, 1891), Tochmarc Ferbe (ebenda, 1897); Ein mittelirisches Kunstgedicht über die Geburt des Königs Aed Slāne (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1884); dazu: Über die irische Sage Noinden Ulad (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1884).

4) Verlust und Auftreten des *p* in den celtischen Sprachen (KB. 8, 1873); Das irische *t*-Präteritum (KB. 8, 1874); Das reduplizierte Perfektum im Irischen (KZ. 23, 1877); Die irischen Auslautsgesetze (PBB. 4, 1877); Zum irischen Infinitiv (BB. 2, 1878); Der irische Artikel (Rev. celt. 5, 1881); Das irische Praesens secundarium (KZ. 27, 1882); *Vassus* und *Vassallus* (Ber. sächs. Ges. Wiss. 1892); Zu den irischen Zahlwörtern (IF. 4, 1894); Über einige als *s*-Aorist angesehene irische Formen (Stokes-Festschrift, 1900); Pronomen infixum im Altirischen (IF. 14. 1903).

5) Kurzgefaßte irische Grammatik mit Lesestücken (1879, englisch von N. Moore, 1882).

mußte ihn auf das Innigste liebgewinnen. Seine unvergleichliche Gabe, auf die Interessen anderer verständnisvoll einzugehen und Werdendes durch schonende Kritik und zugleich ermunternden Zuspruch zu fördern, hatte einen ganzen Kreis jüngerer Kollegen um ihn geschart, die in inniger Verehrung und dankbarer Liebe zu ihm aufblickten.

Zum Zeichen unauslöschlicher Dankbarkeit für alles, was Ernst Windisch unserer Universität gewesen ist, und zugleich als Gelöbnis treuen Gedenkens lege ich diesen Kranz im Namen der philosophischen Fakultät an seinem Sarge nieder.

II.

Erinnerungsworte an Ernst Windisch im Namen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft an der Bahre gesprochen

von

E. Hultzsch.

An der Bahre des großen, vielseitigen Gelehrten, des unermüdlichen Arbeiters, des edlen und liebenswürdigen Menschen trauert die große Schar seiner Schüler und Freunde. Einen herben Verlust erleidet durch seinen Tod auch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, als deren gegenwärtiger Schriftführer ich dem teuern Lehrer und Freunde einige Worte der Verehrung und des Dankes ins Grab nachrufen möchte. Windisch gehörte dem Vorstande der Gesellschaft vierzig Jahre lang an und war vierundzwanzig Jahre hindurch zugleich Redakteur unserer Zeitschrift. Es war charakteristisch für seine Tätigkeit, daß er sich niemals in Kleinigkeiten verlor, sondern stets die allgemeinen, großen Ziele im Auge behielt. Wenn es der Gesellschaft gelungen ist, trotz der jetzt immer weiter fortschreitenden Trennung der einzelnen Gebiete der orientalischen Forschung ihren Fortbestand zu sichern, so ist dies zum großen Teile Windisch's Verdienst. Seine vorsichtigen und ausführlichen Gutachten pflegten die Entscheidungen des Vorstandes in maßgebender Weise zu beeinflussen. Wenn es Kämpfe gab, so gelang es seiner vermittelnden Tätigkeit stets, die Gegner zu versöhnen oder einen Ausgleich herbeizuführen. Der klare Blick dieser schönen, blauen Augen, in denen sich Klugheit und Herzensgüte widerspiegelten, übte auf uns alle eine magische Wirkung aus. So wird sein Bild im Herzen seiner Freunde fortleben. An seinem siebzigsten Geburtstage verlieh die Gesellschaft ihrem Führer die höchste Würde, welche sie ihm bieten konnte, die eines Ehrenmitglieds. Jetzt stattet sie ihm, dem Unvergeßlichen, zum letzten Male den innigsten Dank ab und legt als Symbol desselben einen Kranz am Fuße seines Sarges nieder.

Anzeigen.

Hari Chand, Śāstri, Kālidāsa et l'art poétique de l'Inde (Alaṅkāra-Śāstra). Paris, Librairie ancienne, Honoré Champion, Édouard Champion, 1917. XIV, 252, 104 S.

Der Titel des Werkes läßt uns eine Darstellung erwarten, wie sich die Werke Kālidāsa's zu den Lehren des Alaṃkāraśāstra ver- 5 halten, wie weit sie vom Dichter gekannt und berücksichtigt worden sind, weiter eine Darstellung der Folgerungen, die sich aus einer solchen Vergleichung ergeben. Wer dieses erwartet, muß mit Enttäuschung feststellen, daß das Buch, so umfangreich es ist, nichts von alledem enthält, nichts von einer ästhetischen Würdigung der 10 Dichtungen Kālidāsa's im Rahmen des Alaṃkāraśāstra. Von den einzelnen Figuren wird überhaupt nicht gesprochen, eine ähnliche Arbeit, wenigstens „un glossaire historique des termes techniques en usage dans l'Alaṅkāra" wird einer späteren Zeit vorbehalten (S. VII). Das Werk besteht vielmehr aus zwei ganz ver- 15 schiedenartigen, nur äußerlich zu einem Ganzen vereinigten Teilen, nämlich erstens aus einer Bibliographie des Alaṃkāraśāstra mit einer anschließenden Würdigung der einzelnen Vertreter dieser Wissenschaft in chronologischer Reihenfolge (S. 1—117), wobei einleitend auf die allgemeinen Gesichtspunkte, insbesondere auf das 20 innere Wesen, die Seele der Dichtung, sowie auf den Genius des Dichters eingegangen wird; zweitens aus einer Nachweisung über die in den einzelnen Werken des Alaṃkāraśāstra zitierten Verse aus den Dichtungen Kālidāsa's, woran sich eine Darstellung der Folgerungen, die sich daraus für die Kāvyas und Dramen des Dichters 25 ergeben, anschließt (S. 119—252). Den Abschluß des Buches bildet, mit den vorangegangenen Ausführungen in keinem Zusammenhang stehend, ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher Versanfänge Kālidāsa's. Man sieht, der Inhalt des Werkes besteht im Grunde aus etwas ganz anderem als der Titel uns andeutet. 30

Die Hauptstärke des vorliegenden Werkes liegt in den überaus reichen Literaturangaben. Jede Seite zeugt von einer erstaunlichen Belesenheit, vor allem natürlich auf dem Gebiete des Alaṃkāraśāstra. Auf den Seiten 9—59 gibt der Verfasser eine alphabetische Aufzählung aller bekannten Autoren und Werke, die sich auf die Poetik 35 beziehen, von den ältesten Quellen an bis zur modernen Zeit. Dabei werden auch die Handschriften eingehend berücksichtigt. Die Angaben können vollständig genannt werden, und wer immer sich mit dem Alaṃkāraśāstra beschäftigt, wird die Bibliographie Hari

Chand's nicht entbehren können. S. 61—117 folgt, ebenfalls mit reichen Literaturangaben, eine chronologische Darstellung der Poetiker. In dieser Darstellung liegt nun freilich die schwächere Seite des Werkes. Die beigebrachten Argumente sind vielfach recht bedenklicher Art. Da eine Besprechung jedes einzelnen Kapitels zu weit führen würde, begnüge ich mich, einzelnes herauszunehmen, besonders solche Abschnitte, in denen die Darlegungen des Verfassers einer Verbesserung bedürfen.

Von den Poetikern vor Bhāmaha haben wir nur geringe Kenntnis. Bhāmaha selbst nennt II, 40 und 88 Medhāvin. Der Name Medhāvin's begegnet nun, wie Hari Chand nachweist, in Vallabha's Kommentar zu Śiśupālavadha XI, 6 und in Namisādhu's Kommentar zu Rudraṭa's Kāvyālaṃkāra p. 2: *nanu Daṇḍimedhāvirudrabhāmahādikṛtāni santy evālaṃkāraśāstrāṇi*, p. 9: *tair Medhāvirudraprabhṛtibhiḥ karmapravacanīyā noktā*, p. 145: *Medhāviprabhṛtibhir uktam.* Hari Chand nimmt hier zwei verschiedene Poetiker an: Medhāvin und Medhāvirudra. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. Beide Namen bezeichnen ein und dieselbe Person. Unter dem Namen Medhāvirudra zitiert ihn auch der dem Anfang des zehnten Jahrhunderts angehörige Vallabhadeva zu Śiśupālavadha XI, 6 (vgl. Hultzsch in seiner Ausgabe des Meghadūta, S. XI)[1].

Daß Bhāmaha's Zeit vor die Daṇḍin's anzusetzen ist, habe ich in einer früheren Arbeit (Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra) gezeigt. Wo immer man die historische Entwicklung, sei es einer Figur, sei es einer anderen Frage aus dem Gebiete der Dichtkunst, verfolgt, überall tritt die Priorität Bhāmaha's klar zu Tage. Es ist recht interessant zu beobachten, wie Daṇḍin auf Schritt und Tritt die Lehre seines Vorgängers angreift und keine Gelegenheit versäumt, Bhāmaha's Sätze als irrig zurückzuweisen. Bei der Untersuchung solcher Fälle darf man freilich nicht außer acht lassen, daß Bhāmaha das Alaṃkāraśāstra nicht selbst geschaffen, sondern alles Wesentliche schon vorgefunden hat. Aus der Reihenfolge, in der die einzelnen Figuren behandelt werden, läßt sich vielfach schon einiges über ihr Alter erkennen. Die Upamā war schon ausführlicher besprochen worden, und die Neigung zum Schematisieren hatte die Figur schon vor Bhāmaha in mehrere Unterabteilungen geteilt. So war die dreifache Gliederung in Nindā-, Praśaṃsā- und Ācikhyāsa-Upamā sicherlich schon von Vorgängern Bhāmaha's aufgestellt[2]). Bhāmaha will davon nichts wissen. Wer

---

1) Einen Namen Medhārudra weist Hari Chand im Trikāṇḍaśeṣa II, 7, 26 als Synonym für Kālidāsa nach. — Prof. Hultzsch hat die Freundlichkeit, mir den Wortlaut der Stelle mitzuteilen: *kāvyasya ca paścādrātraḥ prāyaśaḥ kālaḥ* | *tathā ca Medhāviruddhaḥ* (natürlich Schreibfehler für *Medhāvirudraḥ*) | *ā . . . pravibuddhacetā jaghanyarātreṣv apanītanidraḥ* | *saṃdhāya pūrvaṃ manasārtham iṣṭaṃ nityaṃ kriyāyāṃ prayateta meti* ||

2) In Bharata's Nāṭyaśāstra (16, 48) werden, nachdem vorher eine Gliederung nach äußeren Gesichtspunkten aufgestellt worden ist, folgende fünf Arten der Upamā illustriert: *praśaṃsā, nindā, kalpitā, sadṛśī, kiṃcit sadṛśī.*

mit der Art von Daṇḍin's Polemik gegen Bhāmaha vertraut ist, wird nichts Auffälliges darin finden, daß Daṇḍin das Bestehen dieser drei Arten der Upamā ausdrücklich betont. Ganz dasselbe gilt auch von der Mālopamā, die Bhāmaha II, 38 leugnet. Bekanntlich begnügt sich Daṇḍin nicht damit, diese schon längst vorhandenen Unterarten des Vergleichs aufzuführen, sondern er definiert insgesamt 32 verschiedene Klassen der Figur und „widerlegt“ auf diese Weise die Ansicht Bhāmaha's, daß eine Gliederung nicht am Platze sei. Kāvyādarśa II, 96 betont Daṇḍin zudem ausdrücklich, daß mit diesen vorgeführten Arten die Gliederung der Upamā nicht erschöpft ist, sondern daß es denen, die darüber nachdenken, leicht gelingen wird, viele weitere Arten aufzustellen. Man sieht hier deutlich, wie die Anschauung Bhāmaha's bekämpft wird. Wenn Hari Chand schließlich doch die Priorität Bhāmaha's vor Daṇḍin anzunehmen geneigt ist, so „scheint“ nach ihm die eben besprochene Tatsache, daß Bhāmaha die Dreiteilung der Upamā in Nindā-, Praśaṃsā- und Ācikhyāsa und weiter die Mālopamā nicht anerkennt, eher dafür zu stimmen, daß hier Daṇḍin's Lehre angefochten wird. In Wirklichkeit aber wendet sich Bhāmaha gegen einen seiner Vorgänger, vielleicht Medhāvin. Denn unter den 32 Arten der Upamā im Kāvyādarśa bilden die vier eben genannten Arten doch nur einen ganz kleinen Teil. Warum hätte Bhāmaha aber gerade diese herausgreifen sollen? Er hätte mit noch größerem Recht andere Unterabteilungen als überflüssig nennen müssen. Die Behandlung der Upamā spricht also nicht gegen, sondern vielmehr gerade für die Priorität Bhāmaha's.

Aus vielen Fällen greife ich noch einen heraus, die Darstellung des Alaṃkāra Hetu (S. 72 f.). Bhāmaha sagt II, 86:

hetuś ca sūkṣmo leśo 'tha nālaṃkāratayā mataḥ |
samudāyābhidhānasya vakroktyanabhidhānataḥ ||

Daṇḍin sagt II, 235:

hetuś ca sūkṣmaleśau ca vācām uttamabhūṣaṇam |
kārakajñāpakau hetū tau cānekavidhau yathā ||

Hier tritt doch das Verhältnis beider Anschauungen klar zu Tage. Die drei Figuren waren von einem Vorgänger Bhāmaha's aufgestellt. Bhāmaha selbst verwarf die Figuren, weil sie nach seiner Auffassung kein besonderer „Schmuck“ sind. Demgegenüber stellt Daṇḍin fest, daß sie nicht nur wie manches andere *alaṃkāra* sind, sondern sogar *uttamabhūṣaṇam*. Ja, der Hetu ist sogar eine recht komplizierte Figur, er ist zunächst *kāraka* und dann *jñāpaka*, und diese selbst sind wieder *anekavidha*! Und nun folgt eine Fülle von Beispielen, erst verständlich, wenn man die Beziehung auf Bhāmaha im Auge behält. So zeigt auch dieser Fall deutlich Bhāmaha's Priorität, und wenn Hari Chand behauptet, daß diese aus den inneren Gründen nicht erwiesen zu werden vermag, so kann ihm darin nicht beigestimmt werden.

Die Frage, wie das zeitliche Verhältnis Bhāmaha's zu Kālidāsa aufzufassen ist, kann vor der Hand nicht beantwortet werden. Aus wenig stichhaltigen Gründen glaubt Hari Chand annehmen zu müssen, daß Bhāmaha's Zeit nach Kālidāsa fällt. Ausschlaggebend ist für Hari Chand die Strophe I, 42:

ayuktimad yathā dūtā jalabhṛnmārutādayaḥ |
tathā bhramarahārītacakravākaśukādayaḥ ||

Die Erwähnung der Wolken als Boten soll sich auf den Meghadūta beziehen. Mir scheint eine derartige Annahme durchaus nicht notwendig zu sein. Die Wolken werden wohl auch im älteren Kāvya die Rolle von Boten gespielt haben, wobei besonders zu beachten ist, daß eine solche Vorstellung dem indischen Dichter sehr nahe gelegen haben muß. Im Gegensatz zu Hari Chand ist man eher geneigt anzunehmen, daß Bhāmaha vor Kālidāsa schrieb. Die Tatsache, daß Bhāmaha sich dort, wo er sich, entgegen seiner Gewohnheit, zur Illustrierung seiner Regeln auf die vorhandene Literatur beruft, uns völlig unbekannte Werke anführt, die jedenfalls in damaliger Zeit ein gewisses Ansehen genossen haben müssen, scheint mir eher darauf hinzudeuten, daß die Zeit Bhāmaha's vor die Kālidāsa's angesetzt werden muß. Sicherheit läßt sich allerdings vorläufig nicht erlangen.

Auf recht schwachen Füßen scheinen mir ferner die Bemerkungen zu stehen, die Hari Chand zur Persönlichkeit dieses Poetikers macht. Er soll einer buddhistischen Familie angehören, worauf besonders der Name seines Vaters Rakrilagomin hinweise. Die Bezeichnung *gomin* soll durchaus buddhistisch sein und bedeuten „un laïque qui sans contracter formellement les vœux s'imposait toutes les abstinences de la vie monastique". Und weiter soll diese Bezeichnung vorzugsweise vom 5.—8. nachchristlichen Jahrhundert in Gebrauch gewesen sein. Für Bhāmaha läßt sich damit recht wenig beweisen. Ich glaube auch nicht, daß der Ausdruck *sārva* des ersten Verses im Bhāmahālaṃkāra auf Buddha deutet. Die Strophe lautet:

praṇamya Sārvaṃ sarvajñaṃ manovākkāyakarmabhiḥ |
Kāvyālaṃkāra ity eṣa yathābuddhi vidhāsyate ||

Es ist weit wahrscheinlicher, daß mit *sārva* Śiva gemeint ist. Auf diesen Gott beziehen sich außerdem zwei weitere Verse des Werkes, nämlich Kāvyālaṃkāra IV, 21:

vidadhānau kirīṭendū śyāmābhrahimasacchavī |
rathāṅgaśūle bibhrāṇau pātāṃ vaḥ śambhuśārṅginau ||

IV, 28:

kānte induśiroratne ādadhāne udaṃśunī |
pātāṃ vaḥ śambhuśarvāṇyāv iti prāhur visandhy adaḥ ||

Was die Bildung des Wortes *sārva* anbetrifft, so verweist Hari Chand mit Recht auf Bhāmahālaṃkāra VI, 53:

hitaprakaraṇe 'ṇaṃ ca sarvaśabdāt prayuñjate |
tataś cham iṣṭyā ca yathā sārvaḥ sarvīya ity api ||

Der Name Bhāmaha selbst deutet auf Kaschmir. Hier war offenbar diese Schule der Poetiker zuhause. Nach Kaschmir gehören auch Vāmana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Ruyyaka und manche andere der späteren Vertreter des Alaṃkāraśāstra. Demgegenüber ist es auch nicht ganz zutreffend, wenn Hari Chand S. 81 von Udbhaṭa sagt, er eröffne die Kaschmirschule der Poetiker. Bhāmaha ist jedenfalls ein noch älterer Vertreter.

S. 78—81 handelt Hari Chand von Daṇḍin. Der Verfasser des Kāvyādarśa nimmt bekanntlich Bhāmaha gegenüber eine durchaus selbständige Stellung ein. Das ist früher an vielen Beispielen gezeigt worden. Daṇḍin's Lehrbuch durchzieht eine lebendige Frische und hebt sich schon dadurch vorteilhaft von anderen ähnlichen Werken ab. Trotzdem gilt Bhāmaha als der bedeutendere und maßgebendere Poetiker, wie uns die Literatur des Alaṃkāraśāstra und die der Kommentatoren deutlich zeigt. Hari Chand kommt noch einmal auf die Frage zurück, welches das dritte von Daṇḍin verfaßte Werk sein mag, auf das sich Rājaśekhara (Śārṅgadharapaddhati p. 174) bezieht. Pischel's Auffassung (Einleitung zu seiner Ausgabe des Śṛṅgāratilaka), daß das dritte Werk die Mṛcchakaṭikā sei, läßt sich schon aus dem Grunde nicht aufrecht erhalten, weil der fragliche Vers *limpatīva* aus den neuerdings gefundenen Dramen Bhāsa's stammt. Pischel ging von der irrtümlichen Voraussetzung aus, daß Daṇḍin seine Regeln nur durch seine eigenen Verse illustriert. Es gab aber natürlich alte Schulbeispiele, an denen auch Daṇḍin etwas zu erklären hatte, und dazu gehört eben auch jener Vers *limpatīva*, der durchaus den Eindruck eines Zitates macht. Dafür gibt es im Kāvyādarśa aber noch weitere Beispiele. Jacobi und Peterson glaubten, gestützt auf Kāvyādarśa I, 12, als drittes Werk Daṇḍin's ein Lehrbuch der Metrik annehmen zu müssen (Chandoviciti). Diese Hypothese ist trotz des Einwandes Hari Chand's, daß das Wort *chandoviciti* lediglich Synonym für *chandaḥśāstra* ist, immerhin möglich[1]). Allerdings ist Kāvyādarśa I, 31 dagegen zu halten, wo Daṇḍin von den *nāṭakas* sagt: *teṣām anyatra vistaraḥ.* Dies kann doch wohl nur bedeuten, wie auch der Kommentar erklärt: *teṣām nāṭakādīnām anyatra Bharatādigrantheṣu vistaraḥ prapañcaḥ | tasmād asmābhir vaiphalyabhiyātra noktāni tatraiva jñātavyānīty arthaḥ.* Vorläufig ist das dritte Werk Daṇḍin's nicht bekannt, möglich auch, daß ihm irgend eins fälschlich zugeschrieben wird. Der Ansicht aber, daß dies nur deshalb geschehen sein sollte, weil „l'idée d'une triade (*tridaṇḍa, tridaṇḍin*)" durch den Namen

1) Der Kommentar bemerkt zu dieser Stelle: *chandāṃsi vicīyante nirūpyante 'treti chandovicitiḥ śeṣādikṛtaś chandogranthaḥ chandovicitināmakaḥ svakṛtaś chandograntho vā tasyāṃ sakalaḥ tayor vṛttajātyoḥ prapañco vistāro nidarśitaḥ . . .*

Daṇḍin hervorgerufen wurde, vermag ich mich nicht anzuschließen. Das sind Vorstellungen, die wir der indischen Überlieferung zuzuschieben denn doch kaum berechtigt sind.

Interessant ist, was sich aus den Zitaten der Poetiker für die sogenannte Rezensionsfrage der Śakuntalā ergibt. Hari Chand zeigt an der Hand zahlreicher Beispiele, daß als der getreueste Text die Devanāgarī- und nicht die Bengali-Rezension anzunehmen ist, der Pischel den Vorzug gegeben hat. Dasselbe ergibt sich für den Text der Vikramorvaśī. Für den Kumārasaṃbhava hat schon Jacobi[1]) nachgewiesen, daß der achte Gesang noch von Kālidāsa herrührt, während die übrigen Zutaten einer sehr viel späteren Zeit sind. Dies findet eine neue Bestätigung darin, daß Verse aus dem achten Sarga von den Vertretern des Alaṃkāraśāstra zitiert werden, aus den folgenden Sargas aber Zitate nicht nachzuweisen sind. Weshalb der achte Gesang in einer Reihe von Handschriften fehlt, hat Jacobi in dem angeführten Aufsatz gezeigt. Was den Raghuvaṃśa anbetrifft, so findet auch hier die allgemeine Annahme eine Bestätigung, daß der neunzehnte Gesang als der letzte anzusehen ist, daß also der Raghuvaṃśa ebensowenig wie der Kumārasaṃbhava vom Dichter vollendet wurde.

In einem besonderen Abschnitt (S. 243 ff.) spricht Hari Chand von den Rezensionen, soweit er diese Frage nicht schon in den vorangehenden Kapiteln behandelt hat. Was er hier über den Kumārasaṃbhava vorbringt, trifft meines Erachtens nicht das Richtige. Bekanntlich stimmen Kumārasaṃbhava VII, 57—62, 66, 73 wörtlich mit Raghuvaṃśa VII, 6—11, 14, 19 überein. Hari Chand hält es für unwahrscheinlich, daß sich ein Dichter wie Kālidāsa wiederholen könne. Aber in einer solchen Wiederholung dürfen wir für die damalige Zeit nichts Auffälliges suchen. Bei derselben Gelegenheit konnte der Dichter auch einmal ein paar Strophen einfügen, die einem anderen seiner Werke angehören. Die Beschreibung der Mädchen war ja auch nicht etwas Typisches gerade für den Raghuvaṃśa, sondern sie gehört eben zu einem „guten Kāvya". Ein gewisses Gegenstück bietet in dieser Beziehung der durch Daṇḍin berühmt gewordene Vers *limpativa*: er findet sich nicht nur in einem Drama Bhāsa's. Im übrigen sind die Verse im Raghuvaṃśa und im Kumārasaṃbhava so gut bezeugt, von den Handschriften und von den Kommentatoren, daß kein Grund vorliegt, ihre Echtheit in Frage zu stellen.

Was Hari Chand S. 240 ff. über die Entstehungszeit des Ṛtusaṃhāra sagt, vermag ich nicht anzuerkennen. An der Hand der Argumente, die uns das Alaṃkāraśāstra liefert, habe ich ZDMG. 66, S. 275 ff. und JRAS. 1913, S. 401 ff. zu beweisen versucht, daß die kleine Dichtung mit Unrecht dem Dichter des Meghadūta zuge-

1) Die Epen Kālidāsa's (Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten zu Berlin 1881. Teil 2, 2. Hälfte, S. 145—147).

schrieben wird. Als weiteres Argument führt nun Hari Chand die Tatsache an, daß der Ṛtusaṃhāra in den Werken der Poetiker niemals zitiert wird. An und für sich beweist dieses nicht viel; ich komme darauf gleich zurück. Ebensowenig bietet allerdings, wie ich schon früher betont habe, Mallinātha's Ausdruck Kālidasīyaṃ kāvyatrayam und Kālidāsatraya-saṃjīvinī (zu Raghuvaṃśa, Einleitung V. 5 und Śiśupālavadha XIII, 24), für sich genommen, ein sicheres Argument. Da nun aber die inneren Gründe mit Entschiedenheit gegen die Autorschaft Kālidāsa's sprechen, so bedeutet der Ausdruck Kālidāsatraya eben „die drei (Kāvyas) des Kālidāsa", wie ja auch Vedatraya nicht irgendwelche drei Veden, sondern die drei Veden heißt, also ein in seinen Teilen abgeschlossenes Ganze.

Andererseits kann ich mich Hari Chand nicht anschließen, wenn er den Ṛtusaṃhāra als ein verhältnismäßig modernes Werk bezeichnet. Als Grund für diese Annahme gibt er die schon erwähnte Tatsache an, daß des Ṛtusaṃhāra in den Werken der Poetik niemals gedacht wird, wiewohl sich doch Gelegenheit gefunden hätte, das Werk zu zitieren. Aber sehen wir uns doch den Ṛtusaṃhāra näher an! Ich finde, es ist recht wenig in ihm enthalten, was für die indischen Gelehrten, die ihre Regeln illustrieren wollten, einen Anlaß zum Zitieren geben könnte. So überreich an poetischen Figuren und an sonstigen poetischen Formen ist diese Dichtung ganz gewiß nicht. Und gibt es denn nicht auch noch andere, weit umfangreichere Werke — etwa Aśvaghoṣa's Buddhacarita —, die vom indischen Standpunkt aus viel mehr Poesie enthalten und doch in den Lehrbüchern des Alaṃkāraśāstra nicht oder nur selten erwähnt werden? Gerade Zitate aus den älteren Literaturwerken finden wir in den Werken der Poetik verhältnismäßig sehr wenig. Diese Tatsache darf also für chronologische Fragen keinesfalls ausgebeutet werden. Und mit welchem Recht kann da endlich der Umstand, daß es zum Ṛtusaṃhāra einen älteren Kommentar nicht gibt, etwas über die Entstehungszeit aussagen? Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß wir gerade zu den älteren Literaturwerken Indiens alte Kommentare nicht besitzen. Sodann verkennt Hari Chand meines Erachtens durchaus das Wesen eines Kommentars. Zweck des Kommentars ist doch in allererster Linie die Erklärung schwierigerer Texte, die so, wie sie vom Dichter geschaffen sind, allzuviel enthalten, was dem Verständnis selbst des Inders nicht so ohne weiteres klar ist. Zu einer Dichtung, wie sie der Ṛtusaṃhāra ist, erscheint mir ein Kommentar zum mindesten überflüssig zu sein, da der Bau und der Inhalt der Strophen ein so einfacher ist, daß dem Verständnis an keiner Stelle eine Schwierigkeit bereitet wird[1]). Im übrigen kann man sich schlecht denken, daß ein Werk von solcher Einfachheit wie der Ṛtusaṃhāra ein verhältnismäßig modernes

1) Da nach neuerer indischer Auffassung zu einem Literaturwerk nun einmal ein Kommentar gehört, hat man dem Übelstand übrigens längst abgeholfen.

Erzeugnis ist. Und ferner, wäre die Dichtung so spät entstanden, wie Hari Chand meint, dann könnte Vallabhadeva in seiner Subhāṣitāvali (1674 und 1678) kaum Verse aus ihr mit der Signatur „Kālidāsasya“ anführen. Diese Tatsache spricht im Gegenteil gerade 5 für ein hohes Alter des Ṛtusaṃhāra. Kielhorn hat übrigens längst gezeigt, welcher Zeit die Dichtung angehört. Kielhorn hat den positiven Nachweis geführt, daß die Mandasor-Inschrift des Jahres 472 n. Chr. Verse des Ṛtusaṃhāra nachgebildet hat[1]). Damit ist erwiesen, daß der Ṛtusaṃhāra im Jahre 472 n. Chr. bekannt 10 gewesen ist. Aus dieser Feststellung geht aber weiter hervor, daß die Dichtung einmal in einigem Ansehen gestanden haben muß. Unbedeutende Werke kopiert man nicht[2]). Als aber Kālidāsa seine von einem ganz anderen Geiste durchwehten Dichtungen schuf, denen von vornherein eine längere Lebensdauer beschieden sein mußte, 15 trat dieser neue Dichter in den Vordergrund, auf den die Gelehrten der Poetik sich mit Vorliebe bezogen. Begreiflich, daß der Ruhm des Ṛtusaṃhāra darüber verblaßte. Und nicht nur der Ṛtusaṃhāra ist in Vergessenheit geraten. Andere ältere und noch bedeutendere Werke haben das gleiche Schicksal geteilt.

20 Auf weitere Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Zum letzten Abschnitt des Werkes, der ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher Versanfänge der Werke Kālidāsa's enthält, ist nichts zu bemerken.

Im großen und ganzen liefert Hari Chand's Werk durch sein 25 ausführliches Eingehen auf die Poetiker mehr einen Beitrag zu einer Geschichte der Alaṃkāraśāstra, wenigstens was ihre Vertreter anbelangt, als eine Würdigung der Werke Kālidāsa's vom Standpunkte des Alaṃkāraśāstra aus.

Joh. Nobel.

---

1) Der Vers der Inschrift lautet mit Kielhorn's Verbesserung:

rāmāsanāthabhavanodarabhāskarāṃśu-
vahnipratāpasubhage jalalīnamīne |
candrāṃśuharmyatalacandanatālavṛnta-
hāropabhogarahite himadagdhapadme ||

Dazu Ṛtusaṃhāra 5, 2, 3:

niruddhavātāyanamandirodaraṃ hutāśano bhānumato gabhastayaḥ |
gurūṇi vāsāṃsy abalāḥ sayauvanāḥ prayānti kāle 'tra janasya sevyatām ||
na candanaṃ candramarīciśītalaṃ na harmyapṛṣṭhaṃ śaradindunirmalam |
na vāyavaḥ sāndratuṣāraśītalā janasya cittaṃ ramayanti sāṃpratam ||

2) So läßt sich auch die Strophe Meghadūta 64 (Ausgabe Hultzsch) in einer älteren Inschrift nachweisen. (Vgl. Bühler, Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie. Wien 1890, S. 17 ff.)

Kleine Mitteilungen.

Aeg.-arab. كويزى, كوازى ,purpurrot'. — In »Dā'ūd el Manāwī's Bericht« bei Kahle, *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten*, S. 46, Vers 123, erscheint der sonst unbekannte Ausdruck كويزى, den Littmann — offenbar mit Recht — mit dem aus Bocthor's *Dictionnaire* in Dozy's *Supplément* übergegangenen كوازى ,cramoisi, vermeil' identifiziert hat (s. S. 32, Anm. 6). Die zwei Schreibweisen كويزى und كوازى führen auf die Aussprache *kuyāzi* o. ä. Woher stammt das Wort?

Es geht zweifellos auf türk. كوكز, كووز, كوهز *güväz*, wohl eine Ableitung von كوك ,blau', zurück, das nach Ahmed Vefīq-Paša, *Lehğe-i osmānī*, S. ١٠٩٩[1]) قويو پارلاق قرمزى ,glänzenddunkelrot' bedeutet, nach Zenker S. 780b ,rotbraun', nach Redhouse S. 1598a ,deep or dark violet color', nach Samy-Kélékian S. 1057a ,de couleur bleu foncé tirant sur le rouge; violet' (vgl. dazu Sāmī, *Qāmūs-i türkī*, unt. كوكز), nach Χλωρος II, S. 1446b ,ὁ ἔχων χρῶμα βαθὺ κυανοῦν κλῖνον πρὸς τὸ πορφυροῦν, βύσσινος, κ. βυσσινύς, ἤ μελανοπόρφυρος', nach Radloff, *Versuch e. Wörterbuches d. Türk-Dialecte*, II, Sp. 1653 ,rotbraun, dunkel, schwärzlich' und nach Herrn Muhieddin, Lektor des Türkischen an der Universität Leipzig, ,kirschbraun'. (Einen Beleg für كوهز s. Fischer u. Muhieddin, *Anthologie aus d. neuzeitlichen türk. Literatur*, I, S. ١١١, 13.)

Zenker a. a. O. kennt neben كووز auch كووزى, كوهزى. Beide Formen, die ohne und die mit ى, werden ihm zufolge sowohl substantivisch wie adjektivisch gebraucht. Aber wenigstens an den zwei Stellen des *Türk. Qāmūs*, auf die er hinweist (unt. الكميت und الكمتة), stehen كووز und كووزى im Verhältnis von Adjektiv und Abstrakt-Substantiv zu einander (الكُمَيْت: .... اثواب مقولەسندە اكا كووز وآندن، قويو اولورسە مور تعبير اولنور und

1) Barbier de Meynard, *Dict.*, II, S. 672a giebt zu Ahmed Vefīq's كُوكْز die Aussprache *gügz* an!

الكُمّتة: . . ذكر اولنار، كميت رنكنده دينوركه خرمايى طوريلقدر، اتوابده كووزى تعبير اولنور), und auch Herr Muhieddin kennt كووزى nur in Anwendungen wie رنكى كووزى ‚seine Farbe ist Kirschbräune‘, also nur als Abstrakt-Substantiv[1]). Diese Form wird 5 ja nichts andres sein als eine — allerdings fehlerhafte[2]) — Zusammensetzung von كووز und dem pers. Abstrakt-ī (vgl. pers.-türk. سرخى ‚Röte‘, كبودى ‚Bläue‘, زردى ‚Gelbheit‘, لاجوردى ‚Azurbläue‘ usf.). Auf alle Fälle wird unser كويزى, كوازى direkt auf كووزى zurückgehen. Letzteres konnte teils wegen der Art seines 10 Gebrauchs (der Satz رنكى كووزى lädt geradezu zu der Auffassung ein: ‚seine Farbe ist kirschbraun‘) und teils wegen seiner Endung ī leicht als Adjektiv gedacht werden.

Zum Übergang von türk. *g* in كووزى zu arab. *k* in كويزى vgl. z. B. türk. ويركو ,ويركى *värgi* ‚Abgabe‘ > gleichbedeut. äg.-15 arab. ويركو *yèrko, yirku* (s. Spiro, *Vocab.*, S. ٦٥٣ b, Cameron, *Vocab.*, S. 316 b und Vollers, diese *Zeitschr.* LI, S. 310). Übrigens wäre für كويزى auch die Aussprache *guyūzi*, mit *g*, denkbar; vgl. äg.-arab. دنكل *diṅgil* ‚Wagenachse‘ (Cameron S. 90 a und Vollers a. a. O. S. 307; — Spiro S. ٢٠٩ a und Amery, *English-Arabic Vocabulary* 20 *for the use of officials in the Anglo-Egyptian Sudan*, S. 25 haben دنجل) < gleichbedeut. türk. دنگل *diṅgil*, und äg.-arab. شنكان، *šingān* ‚Zigeuner‘ (Vollers a. a. O. S. 308; — Spiro S. ٣٢٣ b hat شنجانه) < gleichbedeut. türk. چنگانه (*čing'änä,*) *čingänä*.

كويزى dürfte heute in Ägypten, wenn es nicht überhaupt ganz 25 wieder ausgestorben ist, nur noch ein sehr bescheidenes Dasein führen. Es fehlt nicht nur in den einschlägigen Wörterbüchern, sondern ist auch dem z. Z. hier noch weilenden Kairiner Munīr Ḥamdī (s. diese *Zeitschr.* LXXII, S. 202) völlig unbekannt.

A. Fischer.

---

1) Sāmī's *Qāmūs* hat كوكزى nicht, nennt vielmehr كوكز auch als Substantiv (گوكز صفت . . . .=اسم. قويو وموره چالار قرمزى) رنكى: گوكزى چوق سورم' گوكزدن خوشلانمام).

2) Die regelrechte Endung der türk. Farbenabstrakta ist bekanntlich لق, لك (vgl. z. B. قيزللق ,صاريلق ,طوريلق ,بشيللك usf.).

»Fenton«, nicht »Finton«! — «فنتن», die Titelheldin eines der großen Dramen Abdülhaqq Hāmid's, erscheint bei M. Hartmann (*Mittlgg. d. Sem. f. Or. Sprachen*, Jhrg. XIX, Abt. II, S. 131, Z. 14[1]) u. Jhrg. XXI, Abt. II, S. 25, *Korrespondenzblatt d. Nachrichtenstelle f. d. Orient*, Jhrg. III, Nr. 6, S. 246 u. Nr. 7, S. 300 f.) und bei Hachtmann (*Die Islamische Welt*, Jhrg. I, Nr. 4, S. 214 u. Nr. 7, S. 407) als »Finton«. Der Name ist zweifellos als englisch zu denken, denn das Drama spielt in der Londoner Gesellschaft. Einen englischen Namen *Finton* gibt es aber m. W. nicht. Dagegen zählt bekanntlich »*Fenton, a gentleman*« zu den handelnden Personen von Shakespeare's »*Merry Wives of Windsor*«; ferner führt ein Roman von M. E. Braddon den Titel »*Fenton's Quest*«; und vor allem ist *Fenton* auch heute noch ein nicht zu seltener englischer Name. Darnach wird man »Fenton« für »Finton« einsetzen müssen, um so mehr, als man für letztere Form die türk. Schreibung «فينتن» erwarten sollte (wie Hāmid z. B. auch «ريشار» für »Richard« und «ليبرته» für »Liberté« geschrieben hat).

A. Fischer.

Zum Aufsatze H. Stumme's „Das Arabische und das Türkische bei Ritter Arnold von Harff" in der Windisch-Festschrift (Leipzig 1914, vgl. ZDMG. 69. Bd., 1915, S. 208). — Ich füge den dort gegebenen Deutungen folgende hinzu: Festschrift, S. 133, Nr. 50: **tyeff** „stark" scheint *muteʿāfi* (bzw. *muteʿǟfi*, mit Imäle) متعافى „kräftig" zu sein; Nr. 54: **hellie** „ertzen" ist zweifellos *ḥälije* حَالِيَة (*e* der ersten Silbe wiederum aus *ā* imäliert), das ich in Syrien häufig zur Bezeichnung einer kleinen „Zucker"-Erbsenart hörte (vgl. Belot, Vocab. arabe-français, 10me éd., Beyrouth 1911, S. ١٣٥ unter Wurzel حلا und auch schon A. Wahrmund, Hwb. der arab. u. deutsch. Sprache, I, 1, S. 479). Seite 137, Nr. 50 ist das türkische **ygun** für „guden morgen" sicher *eji gün*, ايى كون, d. i. „guter Tag", wie A. v. Harff ja auch im hebr. Teil für guden morgen **toeff boker** (טוב בקר) gibt.

Franz Babinger.

Zurücknahme. — Mit dem Ausdrucke lebhaften Bedauerns nehme ich die Anm. 3 in ZDMG. 72, 341 formell und inhaltlich hiermit zurück.

C. F. Seybold.

1) Z. 3 steht hier freilich »Fentin«, und S. 134 liest man dreimal »Finten«!

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1918.

Ägyptologie (1918).

Von **Günther Roeder.**

Gern benütze ich die mir gegebene Möglichkeit, um auch in diesem Frühjahr den Gelehrten der Nachbarwissenschaften vorzuführen, was sich im abgelaufenen Jahre in der Ägyptologie ereignet hat. Mehr als je freilich gilt die Einschränkung, daß das Jahr für unsere Studien ungünstig gewesen ist und daß mir viele Neuerscheinungen entgangen sein werden. Die Übersicht ist also nicht so lang und nicht so reichhaltig wie sonst; aber sie zeigt doch, daß diejenigen Fachgenossen, die nicht unmittelbar von den Kriegsereignissen betroffen waren, weiter gearbeitet haben, und zwar auf einzelnen Gebieten mit erfreulichem Erfolge. So ist die Erforschung der ägyptischen Religion durch einige Aufsätze wesentlich gefördert worden, ebenso die der Kunst, besonders für die schwer zu durchschauende Zeit von Tell el-Amarna unter Amenophis IV. Die Beziehungen Ägyptens zu den Nachbarländern sind in einigen interessanten Punkten geklärt. Die Untersuchung der Eheverträge später Zeit hat, abgesehen von sprachlichem Gewinn, ein richtigeres kulturgeschichtliches Bild herbeigeführt. Für dieses Gebiet wie für manches andere müssen wir dem Gräzisten Schubart dankbar sein, daß er uns in seiner „Einführung in die Papyruskunde" ein Werk geboten hat, aus dem wir für die griechische Zeit mit Vertrauen reiches Material schöpfen können.

Über den Fortgang der Bibliographien und Jahresberichte ist mir nichts bekannt geworden; in Frankreich scheint eine neue ägyptologische Bibliographie entstanden zu sein[1]).

Für die Arbeitsorganisation in unserer Wissenschaft ist bemerkenswert, daß die Britische Akademie die verschiedenen in Ägypten tätigen wissenschaftlichen Gesellschaften zusammengefaßt

1) Seymour de Ricci in Revue Archéologique 1917, Heft für Juli-Okt. und für Nov.-Dez.

und ein Britisches Institut für Archäologie in Kairo gegründet hat. Hiermit scheint nun die englische Regierung die Leitung der bisher von Vereinen und Privatpersonen unternommenen Ausgrabungen und Aufnahmen der Engländer ergriffen zu haben — eine Lösung, die man auch vor der Erklärung des Protektorates erwartet hatte und die für die Ägyptologie wertvoll werden kann. Grade bei unseren englischen Kollegen stehen nicht immer die richtigen Personen an leitender Stelle; wenn man sich jetzt entschließt, auf gründliche Kenntnisse und eine sorgfältige Ausbildung Wert zu legen, wird unsere Wissenschaft mit der neuen Organisation zufrieden sein können. — Erst nachträglich wird mir der Entwurf (um einen solchen handelt es sich zunächst nur!) zugänglich, den Sir Arthur Evans, der Erforscher des vorgeschichtlichen Kreta, Anfang März 1919 in der „Times" veröffentlicht hat. Er klagt über die mangelhafte wissenschaftliche Vorbildung der jungen englischen Archäologen, die gegenüber ihren methodisch durchgebildeten ausländischen Rivalen einen schweren Stand hätten. Das zu gründende „Imperial British Institute of Archaeology in Cairo" müsse einen Direktor, einen Bibliothekar und einen Architekten erhalten, nebst einer Jahressumme von etwa 300 000 Mark mit der Aufgabe, in einer guten Bibliothek wissenschaftliche Untersuchungen ausführen zu lassen und diese im Zusammenhang mit den Ausgrabungen zu veröffentlichen. Diese Organisation ist notwendig, denn „unser guter Ruf wird von der Art abhängen, in der unsere Regierung ihrer ernsten Verantwortlichkeit in Ägypten gerecht wird."

Denkmäler aus Ägypten und Museen. Die Ausgrabungen in Ägypten scheinen fast ganz geruht zu haben, und an die Durcharbeitung der früheren Unternehmungen hat man in keinem Lande gehen können oder wollen. Aus vorläufigen Berichten erfahren wir den Verlauf der amerikanischen Grabungen vom März 1915 bis zum Juni 1918 bei Memphis durch die Pennsylvania-Universität unter Leitung von Dr. Charles Stanley Fisher, der mit dem früher bei Reisner tätigen Architekten nicht identisch zu sein scheint. Die Amerikaner haben die oft durchwühlten Schichten der Stadtruinen abgehoben und sind unten auf den Palast des Merenptah (19. Dynastie) gestoßen, der ihnen vielseitige und ungewöhnliche Funde gebracht hat, darunter Malereien mit gefesselten Ausländern, Bildhauermodelle und einen Quarzitkopf aus der Zeit Amenophis IV.[1]) [2]). Der Feldzug in Syrien hat auf beiden Seiten Gelehrte an die Front geführt. Ein Wiener Prähistoriker fand bei Gaza und bei Nablus (Sichem) neolithische Lager von Steinwerkzeugen, aus denen abgeleitet sein soll, daß die Neandertalkultur sich während der jüngeren Eiszeit aus Europa nach Afrika zurückgezogen hat und erst in der Nacheiszeit einerseits wieder nach Ägypten zurückgekehrt, anderer-

1) American Journal of archaeology 22 (1918), Heft 1.

2) Vossische Zeitung 10. März 1919.

seits über Ägypten nach Vorderasien, Persien und Indien ausgestrahlt ist; dabei ist in Anlehnung an ägyptische Darstellungen, auf denen Syrer mit blauen Augen und hellem Schlichthaar erscheinen, wieder die Vermutung aufgetreten, daß die Urbewohner Palästinas Indogermanen gewesen sind[1]. Bei der von Süden vorgehenden Armee des englischen Generals Allenby wurde ein Komitee zur Erforschung Ägyptens[2] gebildet, das sich allerdings vorwiegend mit griechischen Papyrus aus Ägypten beschäftigt zu haben scheint.

Ein Kriegsheft der Zeitschrift der Ägyptischen Verwaltung der Altertümer[3] ist im Wesentlichen von Daressy und Legrain geschrieben. Der erstere veröffentlicht u. a. einen Denkstein des Unterkönigs Pefnif-da-Bast, dessen Vorname Neferkerê an König Schabako (Dyn. 25) erinnert. Der zweite, der inzwischen gestorben ist, bringt interessante Beiträge zur Geschichte von Theben in römischer Zeit; 1915 fand er bei Grabungen auf dem Grundstück des deutschen Konsularagenten, das man 1914 enteignet hatte, die Inschrift eines Aurelius Ginnis, Präfekten der Thebais im 4. Jahrhundert.

In unseren Museen hat der Mangel an Arbeitskräften und die Beschränkung der verwendbaren Rohstoffe die meisten Arbeiten zurückstellen lassen. Aber man gewinnt doch wieder Hoffnung auf eine bessere Entwicklung in der Zukunft, wenn man sieht, daß die Hildesheimer Sammlung schon die zweite Kriegsauflage eines Führers herausgeben kann[4]. Aus der ägyptischen Abteilung des Bonner Akademischen Kunstmuseums ist die Beschreibung eines Holzsarges in Mumienform veröffentlicht[5]. Das neutrale Holland hat die groß angelegte Veröffentlichung seiner ägyptischen Denkmäler in Leiden fortsetzen können; der neue Band gibt Mumiensärge in Photographien mit einem knappen, aber in einigen Einzelheiten eingehenden Text, doch nunmehr holländisch geschrieben, im Gegensatz zu den ersten acht Bänden, die deutsch verfaßt waren[6]. Aus dem reichhaltigen Brüsseler Museum hat ein belgischer Fachgenosse, der teilweise in Deutschland studiert hat, ein schönes Totenbuch der 18. Dynastie veröffentlicht; breit angelegt, ausführlich behandelt und verschwenderisch gedruckt — und doch wird auch der sachkundige Benützer das Wesentliche schwer oder gar nicht finden[7].

1) Bericht an die Akademie der Wissenschaften in Wien.

2) Bericht an die Royal Society in London.

3) Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, 1918, Heft 1—2.

4) Führer durch das Pelizaeus-Museum zu Hildesheim. 2. Aufl. Hildesheim 1918. 32 S. mit 10 Abbild. 30 Pf.

5) Wiedemann in Archäolog. Anz. 1917, 13—17.

6) Beschrijving van de egyptische verzameling in het Rijksmuseum von Oudheden te leiden. Band 9: Mummiekisten van het Nieuwe Rijk, 2. Serie, von P. A. A. Boeser. 's-Gravenhage 1917. fol. 8 S. 12 Taf., davon 1 farbig.

7) Louis Speleers, Le papyrus de Nefer-Renpet. Un livre de Morts de la XVIII-me dynastie aux Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. Brüssel 1917. 4⁰. 110 S. 29 Taf. M. 50.

Schrift und Sprache. Seit 1897 ist von 29 deutschen Gelehrten unter Mitwirkung von 10 ausländischen Fachgenossen nach Erman's Plan das Wörterbuch der ägyptischen Sprache vorbereitet worden. Ein zusammenfassender Bericht über die geleistete Arbeit[1]) teilt mit, daß die Gesamtkosten in 21 Jahren 135000 Mark betragen und daß für die Bearbeitung des restlichen Drittels des gesammelten Zettelmaterials und den Abschluß des Ganzen für die Veröffentlichung nur noch ein bescheidener Betrag übrig geblieben ist. Hoffentlich werden die gegenwärtigen Finanzschwierigkeiten nicht die Durchführung eines Unternehmens beeinträchtigen, das die Bedeutung des deutschen Anteils an der Ägyptologie zeigen könnte. Bisher wissen sogar unter den Fachgenossen nur wenige den in vielen Fällen entscheidenden Wert der Sammlungen des Berliner Wörterbuchs zu würdigen oder vermögen ihn auszunützen; wo die dort gewonnenen Erfahrungen einmal in einem Aufsatz zutage treten, staunt man immer wieder über den Fortschritt der philologischen Erkenntnisse[2]). Einige anderweitige Aufsätze von ägyptologischen Philologen beschäftigen sich mit dem Schriftzeichen der Schlange[3]), mit dem partizipialen Ursprung der Suffixkonjugation[4]) und mit dem ägyptischen Possessivartikel[5]). Die im letzten Jahresbericht hervorgehobene Entdeckung der Sinaischrift wird weiter durchgearbeitet, diesmal mit dem Ergebnis, daß sie ein älteres Gegenstück zur phönizischen Schrift ist, d. h. eine andersartige Entwicklung des beiden Schriftarten gemeinsamen Ursprungs, des Demotischen[6]).

Für die nubische Sprache hat ein Afrikanist die Veröffentlichung seiner Aufnahmen der Dialekte im Sudan fortgesetzt[7]). Das Volk der Megabarer, das dem Reiche von Meroe angehörte, ist aus einem demotischen Papyrus als *mḫbr* belegt[8]).

Geschichte und Kultur. Zur politischen Geschichte des Landes sind keine wichtigen Arbeiten erschienen, wohl aber manche interessante Einzelarbeit kulturgeschichtlichen Charakters. Jeder Ägyptologe hat sich mit den kurzen Beischriften herumgeschlagen, die in Grabreliefs des alten Reichs den Bildern zugefügt sind; jetzt erhalten auch weitere Kreise ein Bild davon, was die Leute sagen, die mit Landwirtschaft und Viehzucht, Fischfang und Schiffahrt, Markthandel und Steuerzahlung, Viehschlachten und Opferbereitung

---

1) Erman in Sitzungsber. Akad. Wiss. Berlin 1919, 23.—31. Bericht über 1917, ebenda 1918, 47—48.

2) Erman, Ein orthographisches Kriterium, in ZÄS. 55 (1918), 86—88.

3) Spiegelberg und Sethe ebenda 89—92.

4) Sethe in ZÄS. 54 (1918) 98—103.

5) Spiegelberg ebenda 104—110.

6) Hans Bauer, Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets. Halle 1918. 28 S.

7) Meinhof in Zeitschr. für Kolonialsprachen 8 (1918), 110—139. 257—267.

8) Möller in ZÄS. 55 (1918), 79—81.

beschäftigt sind[1]). Von einem uns bekannten Baumeister der 18. Dynastie lernen wir einen dienstlichen Brief wegen einer Sklavin kennen, die ihm von der Webearbeit weggenommen ist[2]). Ein Maler aus einer anderen uns wohlbekannten Familie der Zeit Ramses II. 5 bittet seinen Sohn um Honig, schwarze Augenschminke und Fett als Heilmittel für seine kranken Augen[3]). Ein Astronom sucht die Einzelfrage nach der Methode der Himmelsbeobachtung durch die alten Ägypter zu lösen, die durch das ganze Altertum hindurch fortgelebt und auf die Gegenwart gewirkt hat[4]). In größerem Zu- 10 sammenhange und auf zuverlässiger Basis werden uns die astrologischen Vorstellungen und Praktiken der spätägyptischen Zeit unter babylonischem Einfluß vorgeführt[5]); der Verfasser führt uns auch antike Beobachtungen farbiger Sterne vor[6]). Von anderer Seite sind die früher schon betriebenen schwierigen Untersuchungen 15 der ägyptischen Metrologie neu aufgenommen worden[7]). Ein besonderes Interesse haben die Eheverträge gefunden, in deren Kenntnis wir durch das Zusammenwirken von drei Bearbeitern ein gut Stück weitergekommen sind. Die älteste Spur für das Vorhandensein eines formulierten Ehevertrages liegt in einem Briefe der 20 19. Dynastie, in dem die Redewendung „in das Haus eintreten" ein Ausdruck für „heiraten" ist[8]). In der ptolemäischen Zeit wird eine Ehe auf neun Monate geschlossen, um dann in eine endgültige Ehe umgewandelt zu werden, falls die Frau inzwischen nicht ein Kind aus ihrer früheren Ehe geboren hat[9]). Gelegentlich wird eine 25 schriftlose Ehe in eine schriftliche Vollehe umgewandelt, unter Legitimierung eines vorhandenen Sohnes aus dieser Ehe[10]). Die umfassendste Arbeit auf dem Gebiet der Eheverträge stellt bei der Veröffentlichung von Aktenauszügen aus Eheverträgen der 22. Dynastie die sieben Typen der Heiratsverträge zusammen, die uns von 30 Dynastie 22 bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. bekannt geworden

1) Erman, Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reichs in Abh. Akad. Wiss. 1918, phil.-hist. Klasse Nr. 15. Berlin 1919. 62 S.

2) Spiegelberg in ZÄS. 55 (1918), 84—86.

3) Erman, Der Brief eines Kranken an seinen Sohn, in Amtl. Berichte Preuß. Staatssammlungen 40 (Dez. 1918) 62—65.

4) Conrad Weichberger, Wie konnten Urvölker ohne astronomische Werkzeuge Entfernungen am Himmel messen und warum teilen wir den Kreis in 360 Grad? (Vorträge und Abh., herausg. von der Zeitschrift „Das Weltall" 28 = SA. aus 1917, Heft 5—8). Berlin 1917. 12 S. 9 Abbild. 60 Pf.

5) Franz Boll, Sternglaube und Sterndeutung. (Aus Natur und Geisteswelt 638.) Leipzig 1918. S. 28—29.

6) Boll in Abh. Bayer. Akad. Wiss. 30, 1 (München 1918).

7) Viedebantt, Forschungen zur Metrologie des Altertums (Abh. Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Klasse 34, III, Leipzig 1917). VIII, 184 S. Abschnitt XII: Studien zur altägypt. Metrologie.

8) Spiegelberg in ZÄS. 55 (1918), 94—95.

9) Sethe in Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Klasse 1918, 288—299 mit 1 Taf.

10) Spiegelberg in ZÄS. 54 (1918), 93—98. Mit Taf.

sind, dazu die Verträge über „lose Ehen"[1]). Diese Abhandlung wird als „die Grundlage für alle künftigen Untersuchungen über das ägyptische Eherecht" bezeichnet[2]).

Für alle Gebiete der äußeren Kultur und des geistigen Lebens wie für die politische und Wirtschaftsgeschichte der griechischen Zeit findet man jetzt eine zusammenfassende Darstellung und umfassendes Material in einem vielseitigen Werk über die Ergebnisse der Papyrusforschung. Das ausgezeichnete Buch läßt immer wieder den Wunsch nach ähnlichen Arbeiten für die ältere Zeit wachwerden[3]).

Beziehungen zum Ausland. Wer von dem starken afrikanischen Einschlag in der ägyptischen Kultur nicht überzeugt ist, blättere einmal die Neuausgabe von Schweinfurth's Reisen[4]) durch; er wird dort bei den Völkern am oberen Nil immer wieder Gegenstände und Gebräuche finden, die an das alte Ägypten erinnern.

Für die reichen Beziehungen Ägyptens nach Syrien haben wir als den ältesten festen Punkt einen Feldzug des Königs Athothis (Dynastie 1, jetzt auf 4099 v. Chr. datiert), der sich allerdings vielleicht nur auf die Sinaihalbinsel erstreckt hat[5]). Bei dem Handelsverkehr zwischen Ägypten und Syrien hat auch der Drogenhandel eine Rolle gespielt, der sich bis in die Gegenwart herein erhalten hat[6]). Nun das große Gebiet des Zusammenhanges zwischen Ägypten und dem Alten Testament, für das alle Interessenten eine stärkere gemeinsame Arbeit fordern[7]). Bei den Ausgrabungen in Palästina während der letzten Jahrzehnte ist der ägyptische Einfluß auf Schritt und Tritt hervorgetreten, so daß er eingehender untersucht werden sollte als nur in einer an der Oberfläche bleibenden Übersicht[8]). Die Kriegsereignisse haben die Entdeckung neuer Denkmäler herbeigeführt; bei Jerusalem sind Höhlen gefunden, die eine Vereinigung von Kultstätten mit Gräbern nach ägyptischem Schema darstellen[9]). Von der Sinaifront kommt ein Amulett mit einer gnostischen Darstellung des syrischen Sonnengottes Helios-Christus[10]). Weitaus die

1) Möller in Abh. Akad. Wiss. Berlin 1918, phil.-hist. Klasse, Nr. 3, S. 1—31. Mit Taf. 1—3. 2) Sethe in Gött. Gel. Anz. 1918, 362—378.

3) Wilhelm Schubart, Einführung in die Papyruskunde. Berlin 1918. 508 S. 7 Taf. M. 16.

4) Georg Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. 3. Aufl. Leipzig 1918. 578 S. Viele Abbild. 1 Karte.

5) Borchardt in Orientalist. Studien, Fritz Hommel gewidmet, 2 (Mitteil. Vorderasiat. Ges. 22), Leipzig 1918, 342—345.

6) Meyerhof, Der Bazar der Drogen und Wohlgerüche in Kairo, in Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient 1918, Heft 1—2. 40 S.

7) Wiedemann in Deutscher Merkur (Der romfreie Katholik), 48, (13. April 1917), 57—60.

8) Ernst Leuken, Der Einfluß Ägyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen. Diss. Göttingen 1917. X, 68 S.

9) Brandenburg in Zeitschr. f. Ethnol. 50 (1918), 40—41.

10) Volbach, Ein palästinensisches Amulett, in Amtl. Ber. Preuß. Staatssamml. Berlin 39 (März 1918), 123—128.

wichtigste Arbeit des Gebietes ist das grundlegende umfangreiche Werk über die vorgeschichtliche Zeit Südsyriens von Karge[1]. Er hat im Anschluß an eigene Grabungen alles herangezogen und kritisch untersucht, was aus Ägypten und dem vorgeschichtlichen 5 Europa nur irgend in Frage kommen kann. Seine weitgreifende Untersuchung des gewaltigen Materials hat in zahllosen Einzelheiten interessante Ergebnisse, und seine dauernd wertvolle Arbeit gibt auf lange Zeit hinaus ein abschließendes und zuverlässiges Bild der ältesten Geschichte Palästinas.

10 Ein Aufsatz über das in Kleinasien übliche Trinken durch ein Rohr führt uns zu den Hethitern[2]. Ein anderer über Hacke und Pflug der jüngeren Steinzeit in das vorgeschichtliche Europa, das den ägyptischen ähnliche Geräte verwendet[3]. Ohne Arbeiten der Bronzezeit in Nordeuropa, die jetzt auf etwa 2000 bis 1800 15 v. Chr. datiert wird, lassen sich die langen ägyptischen Griffzungenschwerter nicht erklären, von denen wir einige Stücke aus der 19. Dynastie (um 1200 v. Chr.) besitzen[4].

Kunstgeschichte und Archäologie. Eine geistvolle Charakterisierung des ägyptischen Stils stellt die Flächenwirkung auf allen 20 Gebieten in den Vordergrund: „Die Fläche ist das Gesetz ägyptischer Kunst“ im Gegensatz zum Körperstil der Griechen[5]. Unter den Einzelabhandlungen ist von allgemeinem Interesse der Nachweis von idealisierten Porträts gealterter Männer[6], ebenso die Gliederung der verschiedenen Kopftücher oder Königshauben, in denen wir den 25 Pharao erscheinen sehen[7]. An einzelnen Motiven haben eine Untersuchung gefunden die Rosette, zunächst nur in kurzer und vorläufiger Form[8]; ferner das Bild des Pharao am Fenster, das unter Amenophis IV. auftritt und sich für einige Generationen hält[9]. Eine Untersuchung über die Scheibenräder am Wagen in ägyptischen 30 Bildern wäre wertvoller geworden, wenn der Verfasser stärker betont hätte, daß es sich um eine unägyptische Erscheinung bei den

---

1) Paul Karge, Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. Paderborn 1917. 755 S. 67 Abbild. 1 Karte. M. 44. (Collectanea Hierosolymitana, Veröffentl. der wiss. Station der Görresges. in Jerusalem, Band 1.)

2) Wiedemann in OLZ. 21 (1918), 280—282.

3) Schumacher in Germania (Korrespondenzbl. der röm.-germ. Komm. des Archäolog. Inst.) 2 (1918), 1—4.

4) Schumacher im X. Bericht der Röm.-German. Kommission 1917 (Frankfurt-Main 1918) 7—85.

5) Karl Ernst Osthaus, Grundzüge der Stilentwicklung. Hagen 1918. 69 S. Ägypten: S. 8—12.

6) Spiegelberg in ZÄS. 54 (1918), 67—73, mit 7 Abbild. und 1 Taf.

7) Bonnet in ZÄS. 54 (1918), 79—86.

8) Georg Streng, Das Rosettenmotiv in der Kunst- und Kulturgeschichte. München 1918. 80 S. 33 Abbild.

9) Schäfer in Amtl. Ber. Preuß. Staatssamml. Berlin 40 (Dez. 1918), 41—61.

aus dem Mittelmeergebiet kommenden Fremdvölkern handelt[1]). Die Technik des Auflötens von Goldkörnern zeigt der ägyptische Schmuck in reizvoller Verwendung[2]). Bemalte Tongefäße gehören zu den hübschesten Erzeugnissen des ägyptischen Kunstgewerbes[3]). Ägyptische Bronzefiguren behaupten nach ihrer Technik wie nach den 5 verwendeten Motiven ihren Platz in einer Zusammenstellung derartiger Stücke aus allen Zeiten[4]); eine ungewöhnliche Bronzestatuette des Amon war vor kurzem noch nach Straßburg gekommen[5]). Anderweitige Behandlungen einzelner Denkmäler führen uns vor, was im Rahmen eines Vortrags über die Memnonskolosse in Theben 10 zu sagen ist[6]); ferner einen archaisierenden Grabstein der Spätzeit, der manches Bemerkenswerte an archäologischen und sprachlichen Einzelheiten für die Religionsgeschichte enthält[7]); endlich eine Zeichnung eines ägyptischen Bildhauers des 2. Jahrhunderts v. Chr. auf Papyrus mit der Darstellung eines liegenden Sphinx, die mit Hilfe 15 des Quadratnetzes auf den Stein übertragen werden sollte[8]).

Die wichtigste kunstgeschichtliche Arbeit des Jahres sind die Aufsätze von Schäfer zu den Funden der Grabungen von Tell el-Amarna, die häufig in das Gebiet der Religion hinübergreifen[9]). In der Untersuchung, in der die vorsichtige Kritik des geschulten 20 Archäologen ebenso erfreut wie das feinsinnige Verständnis für künstlerisches Schaffen und antikes Leben, werden die Typen der Amarnakunst sorgfältig festgestellt, insbesondere auf die Frage ihres Ursprungs und Fortlebens hin. Daraus ergibt sich ein gesichertes Bild von der Eigenart des unter Amenophis IV. herrschenden Stiles. 25 Schäfer setzt sich mit guten Gründen in Gegensatz zu Borchardt, dessen Auffassung der Amarnazeit und dessen Deutungen der Porträts im vorigen Jahre weite Kreise überrascht hatten.

Religion. Fragen der ägyptischen Religion, die stets ein besonderes Interesse fanden, haben auch in diesem Jahre die größte 30 Zahl von Bearbeitern gefunden. Die Durcharbeitung der antiken Vorstellungen vom „Nabel der Welt“ hat den ägyptischen Gedanken,

---

1) Hugo Mötefindt, Die Entstehung des Wagens und des Wagenrades, in Mannus 10 (1918), 31—63.

2) Marc Rosenberg, Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage, Abteil. Granulation. 158 S., 284 Abbild. Frankfurt-Main 1918. Ägypten: S. 36—41 mit Abbild. 57—64.

3) Möller, Bemalte Tongefäße, in Amtl. Ber. Preuß. Staatssamml. Berlin 39 (Juli 1918), 217—227.

4) Frida Schottmüller, Bronze-Statuetten und Geräte. (Bibl. für Kunst- und Antiquitäten-Sammler, 12.) Berlin 1918. 166 S. M. 8. Ägypten: S. 17—20 mit Abbild. 1—6.

5) Spiegelberg in ZÄS. 54 (1918), 74—76, mit Abbild.

6) Wiedemann, Die Memnonskolosse, in Bonner Jahrbücher 124 (1917). 72 S.

7) Burchardt und Roeder in ZÄS. 55 (1918), 50—64, mit Abbild.

8) Borchardt, Sphinxzeichnung eines ägyptischen Bildhauers, in Amtl. Ber. Preuß. Staatssamml. Berlin 39 (Febr. 1918), 105—110.

9) Schäfer in ZÄS. 55 (1918), 1—49, mit 30 Abbild. und 8 Taf.

daß ein Tempel der Mittelpunkt der Welt ist, in den richtigen Zusammenhang gebracht[1]).

Für Götter und Gottesdienst ist eine ganze Reihe von kleineren Aufsätzen zu nennen. Eine Deutung der ägyptischen Götter vom 5 Standpunkt der vergleichenden Mythologie läuft auf eine Sammlung von 34 Monographien ägyptischer Gottheiten hinaus, bereichert um eine Einleitung mit ethnographischen Gesichtspunkten, im Einzelnen anregend trotz der Irrtümer[2]). Ein englischer Fachgenosse aus einem Kreise, der während des Krieges in maßloser Weise gegen 10 die deutsche Ägyptologie gehetzt hatte, glaubte einen neuen ägyptischen Gott gefunden zu haben, muß sich nun aber von einem Deutschen nachweisen lassen, daß er die Hieroglyphen nicht recht hat lesen können[3]); die sprachlichen Kenntnisse sind bei dem größten Teil der englischen Ägyptologen immer schlecht gewesen. 15 Auf die Entstehung von Gottheiten aus der Lotosblüte scheint sich ein französischer Aufsatz zu beziehen[4]). Eine englische Arbeit, die Serapis, Isis und Mithras gewidmet ist, wird als Untersuchung zur Universal-Religion bezeichnet[5]). Von alttestamentlicher Seite wird uns eine Abhandlung über kanaanitische Gottheiten gebracht, in der 20 das ägyptische Material und ägyptische Gottheiten mit Scharfsinn und Erfolg behandelt werden[6]). Für den Kultus ist bemerkenswert, daß auf der Westseite von Theben eine Kapelle des Chnum von Elefantine gestanden hat, der dort zusammen mit seinen Begleitgöttinnen verehrt wurde von Leuten, die aus Elefantine stammten[7]). 25 Die volkstümliche Göttin Toëris in Nilpferdgestalt hat als Weihgeschenke von Frauen kleine Figürchen erhalten, die ein Stück Leinengewebe bargen, oder Milch aus einer Brust tropfen lassen konnten[8]). Demotische Quittungen über die Einzahlung von Kollektengeldern gehören zu einem Kultus des Gottes Mont und der Isis 30 von Philä, die beide in Hermonthis verehrt wurden[9]). Die uralten Titel der Hohenpriester der großen Tempel Ägyptens werden neuerdings übersetzt: der Größte der Seher, der Größte der Ärzte, der

---

1) **Roscher**, Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, bes. den semitischen. (Ber. Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Klasse 70, 1918, Heft 2). Leipzig 1918. 115 S. M. 3,60. Ägypten: S. 79—86.

2) **Kunike** in Internation. Archiv für Ethnographie 24 (1918).

3) **Wiedemann** in Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918), 142 gegen **Nash** in Proceed. Soc. Bibl. Archaeol. 38 (1916), 35.

4) **Moret** in Journal Asiatique 1917, Mai-Juni-Heft.

5) Journal of the R. Asiatic Society 1917: **Kennedy** im April-Heft. Erwiderung von **Legge** im Juli-Heft.

6) **Gressmann**, Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach den ägypt. Texten, in Abh. zur semit. Religionskunde und Sprachwiss. (Baudissin-Festschrift). Gießen 1918, 191—216.

7) **Spiegelberg** in ZÄS. 54 (1918), 64—67.

8) **Möller** ebenda 138—139, mit 2 Abbild.

9) **Spiegelberg** ebenda 116—120.

Größte der Werkmeister[1]). Ein Gräzist hat den Kultus des Apisstieres unter römischer Herrschaft dargestellt[2]).

Die ägyptischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode enthalten sicher viele afrikanische Bestandteile; man fühlt sich in dieser Annahme bestärkt, wenn man eine ausgezeichnete Darstellung von Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern durchsieht, obwohl der vorsichtige Verfasser sich von der Betonung dieser Verwandtschaft zurückhält, auch wo sie naheliegt[3]). Ein holländischer Theologe hat das oft behandelte Thema vom Wesen des Ka im Anschluß an die Vorstellungen des primitiven Menschen von neuem untersucht und erkennt in dem Ka das Lebensprinzip und die persönliche Seelenkraft, ferner den Doppelgänger des Menschen und endlich seinen Schutzgeist[4]). Die kritische Untersuchung einiger Texte des rätselvollen Totenbuchs hat die betreffenden Sprüche in neuem Lichte erscheinen lassen. Der eine von ihnen behandelt das Herbeibringen der Fähre[5]); ein anderer entpuppt sich als Fingerzählreim[6]). Der Anfang des berühmten 17. Kapitels lautet nunmehr: „Mir gehörte das All, als ich noch allein war“[7]).

Zwei Grabsteine griechischer Zeit enthalten hübsche volkstümliche Texte mit poetischen Zügen einer persönlichen Religion[8]). Ein demotischer Vertrag von 270 v. Chr. wird mit einem Unternehmer abgeschlossen, der eine Leiche vorschriftsmäßig mumifizieren lassen soll[9]). Ein anderer Papyrus enthält Notizen, die sich ein Priester machte, als die Angehörigen bei ihm die feierliche Beisetzung einer Frau mit Aufführung eines Festspiels bestellten[10]).

Literatur. Nur zwei Arbeiten sind für dieses Gebiet zu nennen, aber sie beanspruchen ein besonderes Interesse. Die erste macht vorläufige Mitteilungen über einen demotischen Papyrus aus der Zeit des Kaisers Augustus mit einem Gespräch zwischen dem König und einem Priester Amasis; das Ganze wird in die Zeit des Königs Psamtik (Dynastie 26) versetzt, der während einer Sonnenfinsternis starb und auf dessen Mumienbinden das „Buch vom Atmen“ geschrieben ward. Von diesen beiden Einzelheiten erinnert die erste an den Tod Christi, die zweite soll einem religiösen Buche eine besondere Weihe verleihen[11]). Durch die Mitwirkung eine Ägypto-

1) Sethe in ZÄS. 55 (1918), 65—67.
2) Toutain in Muséon 1916, 16 Mars.
3) Ankermann in Zeitschr. f. Ethnol. 1918, 89—153.
4) van der Leeuw in ZÄS. 54 (1918), 56—64 als Nachtrag zu Theologisch Tijdschrift 1918.
5) Sethe in ZÄS. 54 (1918), 1—15.
6) Sethe ebenda 16—39.
7) Sethe ebenda 40—49.
8) Erman in Festschrift Ed. Sachau (Berlin 1915), 103—112.
9) Spiegelberg in ZÄS. 54 (1918), 111—128.
10) Spiegelberg ebenda 86—92.
11) Möller in Amtl. Ber. Preuß. Staatssamml. Berlin 39 (Mai 1918), 180—184.

logen an der Untersuchung der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus ist ein vollständiges Bild der Geschichte des ägyptischen Märchens von der Hadesfahrt des Königssohns Chamois zustande gekommen, das in Memphis in hellenistischer Zeit entstand, 5 von einem Juden in griechischer Sprache verbreitet, dann ins Aramäische übersetzt wurde und schließlich in das Gleichnis Jesu überging[1]).

1) Gressmann, mit Beiträgen von Möller, Vom reichen Mann und armen Lazarus, in Abh. Akad. Wiss.. phil.-hist. Klasse, Berlin 1918, Nr. 7. 90 S. 8 Abbild.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand blieb seit November 1917 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck-Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. T. J. De Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Von den drei Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare zu den im folgenden angegebenen Preisen vom 15 Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen: No. 1. Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturi's Ḥamâsa (1909): 96 Gulden; No. 2. al-Mufaḍḍal's Kitâb al-Fâkhir, ed. Prof. C. A. Storey (1915): 6 Gulden; No. 3. Streitschrift des Ġazâli gegen die Bâṭinijja-Sekte, von Prof. I. Goldziher (1916): 4,50 Gulden. Der 20 Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

3. Der Vorstand hofft, daß die vielfach verzögerte Herausgabe der schon vor zwei Jahren angekündigten Studie des Herrn C. Van Arendonk über die Anfänge der Zaiditendynastie nun demnächst werde erfolgen können.

25 4. Der Vorstand hat beschlossen, die Veröffentlichung von zwei neuen Werken zu übernehmen: „Bar Hebraeus' Book of the Dove together with some chapters of his Ethikon" von Dr. A. J. Wensinck, und Dr. I. Goldziher's Studien über die Geschichte der Qorânauslegung (vermehrte Umarbeitung der vom Verfasser 1913 30 in Uppsala abgehaltenen Vorträge).

November 1918.

Verzeichnis der seit dem 30. Nov. 1918 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

W. H. Roscher. – Wilhelm Heinr. Roscher: Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Archäologie. Mit 15 Figuren im Text. (= Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. Philolog.-histor. Klasse. 70. Bd., 2. Heft.) Leipzig, B. G. Teubner, 1918. 115 S. M. 3.60.

W. H. Roscher. – Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und andrer Völker, besonders der Semiten von Wilhelm Heinr. Roscher. (= Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. Bd. XXXIII, Nr. V.) Leipzig, B. G. Teubner, 1917. 134 S. 20 Figuren auf 3 Tafeln. 3 Bilder im Text. M. 6.—.

Fr. Koepp. – Archäologie. Von Dr. Friedrich Koepp. I. Einleitung: Wiedergewinnung der Denkmäler. 2. Auflage. Mit 1 Abbild. u. 8 Tafeln. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Buchhandlung, 1919. (Sammlung Göschen 538.) 100 S. geb. M. 1.80.

H. Kern. – H. Kern: Verspreide Geschriften. Achtste Deel: De Nāgarakṛtāgama (Slot). Spraakkunst van het Oudjavaanisch. (Eerste Gedeelte.) 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff. 1918. VI + 324 S.

H. v. Soden. – Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge von † Hermann Freih. v. Soden. 4. Auflage. Mit einem Plan von Jerusalem und drei Ansichten des Heil. Landes. (= Aus Natur u. Geisteswelt. 6. Bändchen.) B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1918. 115 S. M. 1.60.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

P. Thomsen. – Das Alte Testament. Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Peter Thomsen. (= Aus Natur u. Geisteswelt. 669. Büchlein.) B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1918. 126 S. M. 1.60.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Herausgegeben von Prof. D. Dr. D. Gustaf Dalman. 14. Jahrgang (1918). Mit 7 Bildertafeln und 13 Notenbeispielen. Berlin 1919. Ernst Siegfried Mittler und Sohn. 134 S.

Tor Andræ. – Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Von Tor Andræ. (= Archives d'Études orientales publiées par J.-A. Lundell. Vol. 16.) Stockholm 1918, P. A. Norstedt & Söner. 401 S.

H. Schacht. – Indische Erzählungen. Aus dem Sanskrit zum erstenmal ins Deutsche übertragen von Dr. Hans Schacht. 1918. Edwin Frankfurter, Lausanne und Leipzig. 232 S. Geb. M. 13.50.

Fr. Heiler. – Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Dr. Friedrich Heiler. Ernst Reinhardt, München 1918. 96 S. M. 3.60.

W. Steinitzer. – Japanische Bergfahrten. Wanderungen fern von Touristenpfaden. Von Wilhelm Steinitzer. Ernst Reinhardt, München 1918. III + 120 S. 34 Tafeln. 1 Karte. M. 8.50, geb. M. 10.40.

Abgeschlossen am 11. Mai 1919.

Verbesserungen und Bemerkungen zur Kalkuttaer Ausgabe von Qaljūbī's nawādir.

Von

O. Rescher.

Der erste indische Druck vom Jahre 1856, besorgt von Nassau Lees und Mawlawī Kabīr al-dīn steht zwar der späteren Kairoer Editionen (abgekürzt C. — Ich verglich die vom Jahre 1302 d. H.) an Genauigkeit des Textes oft ganz bedeutend nach (auch die Orthographie ist nicht immer grammatisch korrekt), dürfte aber als einzige von einem Europäer gemachte Ausgabe vielleicht doch noch auf eine gewisse Beachtung Anspruch erheben können. Außer dem bereits in den Corrigenda Vermerkten (S. 235—236) habe ich mir noch folgendes notiert:

S. 1 ult. vokal. عمارًا (ohne Tešdīd); 3/8 C. الاعتراض; 3/10 vokal. قدمىّ; 4/4 u. (mit C.) وجهها قبيح وفعلها مليح; 5/1 (mit C.) بالمجنونة (|| بالعاصية); 6/1 und 2 (mit C.) جُحرًا (statt جحجرًا); 6/5 (mit C.) فقالتا (Dual); 10/7 u. سلسلةٌ ممدودةٌ; 11 ult. تختصّ (Tešdīd verschoben); 12/7 أعجب; 12 paen. (mit C.) تضطرب; 13/4 C. (statt بقصائد) liest باليمين; 13/6 u. (mit C. besser) لنا (statt لى); 14/12 (mit C.) add. مُقِرّ (بالذنوب); 14/17 C. فارقت statt فارقت; 16/4 (mit C.) adde: عمًّا (وعليًّا); 16/10 genauer: آباءنا (ليت); 17/3 ضَعه und ebenso 19/3 u. ضَعها (und 60/4); 18/12 بذلك (Dr.[1]); 19/12 من أتباع; 19/2 (statt محبوسهم) mit C. محابيسهم; 20/7 u. (genauer mit C.) سوّرهم; 20/6 u. (mit C.) امسحى لولدنا بهذا أعضاءه;

1) Dr. = Druckfehler. Ich gebe immer gleich die richtige Lesart.

20/8 يحجو (ohne ا); 22/1 ويقيما (Konj.); 22 ult. lies قرأته; 24 paen. وهما und Z. 5 وآخران لهما (mit C.) 26/4 ;ولا تجبه 25/9 ;ليعوده 27/9 u. (mit C.) وجعل تحته صخرتين; 27/10 u. (mit C.) على جبهته; 27/5 u. (mit C.) نفخا (Dual!); 28/4 u. (mit C.) genauer: دعائها; 5 28/11 u. (mit C.) فسكنت (da ريح gewöhnlich fem.); das vorhergehende بذلك kann (mit C.) gestrichen werden; 28/10 u. C. add. (besser) ما فيه (لتنظر); 29/6 adde (mit C.) الشمس (غربت); 30/8 كما مرّ (mit C. zu streichen); 32/5 (mit C.) شرّ (statt des weniger korrekten وأشرّ, das sich aber auch 52 paen. findet); 34/1 vokal. 10 الحِربة; 35/1 أنصرف (mit C. zu streichen; vielleicht verlesen aus الصيرفي?); 35 ult. (mit C.) أشتريها (انا); 37/8 nach شيء folgt in C.: فأبوا فكفله هو حتى مات ولم يأخذ حظه من الميراث (ثقيل): 37/6 C.: اويس; 38/6 مُحْرِماً (ohne Tešdîd); zu أحرم بالصلاة vid. Dozy: commencer la prière; 38/9 عندى fehlt (besser) bei C.; 38/10 15 natürlich عليها (statt عليه); 38/11 das zweite فخرجت ist (mit C.) zu streichen; 38 ult. (mit C.) متواتراً; 39/4 u. يدعو (ohne ا); 39/6 u. (ebenso) تدعو (C. hat أدْعُ); 40/6 أصواتهم (Dr.); 43/8 und 14 (mit C.) يجلّه (statt يجمله); 43/6 u. (ثقيل له) لم (ذلك); 44/11 (C.) عمل; 47/5 u. غدا (ohne Tešdîd); ibd. 3 u. (mit C.) دونكه; 48/11 (و)يسقيني; 20 49 ult. adde nach تعالى mit C. لجبرئيل; 50/7 u. حسنة (schlecht gedruckt); 51/12 C. add. فدخلت (ادخل); 55/11 lies مبتلّى [ohne Tešdîd]; 56/6 (mit C.) [يا قيّوم] وبه كما [في التوراة]; 59/6 C.: زيارتي; 60/4 ضع [cfr. ad 17/3]; 61/12 يا أمَةَ الله (ohne Tešdîd); ibd. 8 u. لا تجزعي; 62/3 ان لم تأتني; 64/7 u. und 4 u. الحلو (ohne Tešdîd); 25 65/2 (mit C.) علم; 65/7 متعجّباً (Dr.); 65/9 عن أعجب; 65/9 und 10 (mit C.) سألني und ما صنعت; 65/9 u. ابوهنّ; 65/11 und 8 u. sowie

4 u. und paen. vokal. قُفَفاً und القُفَف; 66/5 (C. besser) حوتان statt حيّتان; 67/6 zweimal غصّ hintereinander ist kaum angängig; C. hat وحرس نفسه; 67/7 f. (C. besser) لا تُطِلْ عليّ المقال und dann (وأن) يجرّوه; 67/13 (mit C. natürlich) مشت; 68/2 (mit C.) بحسنى والجمال; 68/8 (C. vielleicht besser) احتزّت (statt زالت); 70/8 (act.) يخيّب; 5
70/9 (mit C.) لم ينتظم; 71/5 u. مقتولين (ein Punkt auf dem ق ist abgesprungen); 72/3 (mit C.) أركب; 72/6 (mit C.) ناضح (statt des hier nicht passenden ناصح); 75/10 (genauer) خباءه; 77/6 u. (mit C.) يسترعا; 78/6 u. (mit C.) المعروف; 79/1 (mit C.) على ذلك الرجل; 83/13 وحرك ذنبه ist nur erläuternde Glosse zu بصبص und 10
also zu streichen; oder lies mit C. فخصع له السبع (وحركها); 84/11 مصيت (verdruckt); 85/5 (mit C.) اثراً; 85/7 vokal. صُعلوكاً; 85/8 الجنايات; 87/6 u. صديقاً (ohne Tešdīd, wie auch sonst durchgängig in der Geschichte Nr. 121); 87/4 vokal. فأرِهْ; 87/8 حصاها; 88/8 u. und 7 u. vokal. العِلْج bezw. عِلْجٍ; 88/4 u. vokal. عَمود; 88/3 u. vokal. 15
أتلومُنى; 90/9 u. vokal. على النُّصُب; 95/8 ائتنى (mit C.); 99/7 mit (mit C.) ساح.

100/9 u. (mit C.) اثراً-خبراً; 100/11 grammatisch entweder الّا شيئاً oder (mit C.) غير شيء — ersteres geht aber nicht wegen des Metrums (Wāfir); 100/5 u. (mit C.) مقبلة (fem. wie im folgenden 20
منها und شرّها usw.); 100 ult. add. (لا حول و(لا قوة; 100/10 سيَبْلَى; 100/8 u. der Text in C. ist ausführlicher und besser; 102/6, 7 und 10 صديق stets ohne Tešdīd (ebenso wie 87/6 u.); 103/1 مجذوم; 103/6 vokal. البَردى; 105/4 vokal. لله درّه; ibd. lies الصنيعة; 105/6 C. على شرف الطباع; 105/9 (mit C.) عودتنى; 105/5 u. C. 25
عنه (statt عليه); 106/1 (mit C.) قد شحب; 107/13 C. تواطأ (statt تعدّنا); 108/4 حزينا (Dr.); 108/12 vokal. أرقّ-أدقّ; 108/7 u.

تقضّت (wegen des Metrums — Kāmil); أبديته ohne ف (Metrum!); ibd. 6 u. lies „ابداءه" (= ابداؤه) statt ذاك (auch wegen des Metrums); 108 paen. مخيّم (activ.); 109/6 فوضعهما (Dr.); 109/5 u. (mit C.) استقبلتهما جنازة; 109 ult. C. يستفهم; 110/1 أكل (ohne
5 Medda); 110/2 (mit C.) استغلّوا; 113/6 u. schreibe كلّ ما [wie auch 231 paen.]; 113/4 u. يا (سيدى); 114/4 u. فلّستولى (Dr.) [ohne Tešdīd]; 114/5 u. يستجيب wie auch das Metrum [Kāmil] verlangt; 120/1 (mit C.) للبيع (طعام); 120/3 C. تاويبهم (statt اويتهم); 122/12 (mit C.) ألم تشتر; 122/3 u. (C.) خلق رائد; 124/5 u. (mit C.)
10 الباقية (التمرة); 125/8 u. (mit C.) عنهما (statt منهما); 126 ult. (mit C. korrekt) لموتاهم; 130/10 u. (mit C.) اشتهرت; 131/1-3 Dittographie und folglich zu streichen; 131 paen. (mit C.) فيحرم; 131 ult. (mit C.) ذنبٌ (Nom.); 133/3 (mit C.) منطق الطير; 133/4 C. خدمتنى (ohne vorhergehendes Alif); 139 paen. und 140/1 natürlich صرح
15 (statt صرخ); 141/6 (mit C.) حيتان; 141/9 (mit C.) شاش; statt des folgenden sicherlich unrichtigen استبجار hat C. das (mir allerdings auch unbekannte) اسبيجاب; 143/11 u. C. طبخ; 145/11 C. add. بيده nach أرواحهم; 148/9 u. (C.) فأحييت; ibd. (C.) ينظرونها; 149/8 u. البَختري zu vokalis.; cfr. Ibn Qotaiba's *Handbuch der Geschichte*
20 (ed. Wüstenfeld) 258/6; 149/7 u. ولى (ohne Tešdīd); 152/5 u. (mit C.) صنفٌ; ibd. 4 u. (mit C.) يفزع; ibd. 3 u. (mit C.) نيأس; 154/6 u. (mit C.) ترتجى; 155/1 (mit C.) فقيل له (ألا آلخ); 155/10 (mit C.) statt عن lies (مومن) من; 155/6 (mit C.) مَنْ ركب دابّة[1] فحرنت; 155/10 u. C. add. يا كوشى nach عيدى; 157/12 u. 13 بأطيب (ohne

1) Auf S. 155/3. 5. 6. 7. 10 ist bei dem Worte دابّة — wobei der Herausgeber wohl an دأب gedacht hat — stets das falsche Hemza zu streichen.

Tešdīd); 157/6 C. ودعت حاجة; 158/9 u. (wie auch 177/5 u.) vokal. البَصرى; 158/6 (mit C.) خموشة; 159/1 (mit C.) الى (يوم القيامة); 159/5 (korrekt) عورات; 159/8 زَلّة (bis); 159/9 u. (mit C.) تقيس; 159/4 u. (mit C.) للطعم; 160/4 قضاء (Dr.); 161/9 (mit C.) ان (قال) (wegen des Metrums); ibd. 11 ففوّق; 162/8 u. لا أستجيب; 163/4 (mit C.) بغيضة; 163/6 vokal. ضَغْبهنّ; 163/7 (mit C.) فجعلت (امّهنّ); 163 paen. (mit C.) رآى; 164/4 u. (mit C.) انه يتسرّى; 164 paen. (mit C.) الى المعتصم ببغداد لبعثه; 164/1 C. (فيمن) ذا تُحاط (الرعيّة); 164/5 الأرذال (C. الارذال)[1]; 165/6 u. (mit C.) يا ابا محمد; 165/1 (mit C.) فى قبر جدّه; 165/5 u. (mit C.) هطلب (statt IV cfr. die Wörterb.); 165/3 u. (besser mit C.) مكرّماً; 166/2 ان يأكلوا; 166/4 (mit C.) بما قاله; 166/5 (mit C.) و وضعها; 166/8 (mit C.) عليه; 167/2 [wie auch 159/8] زلّته; 168/10 (mit C.) مخرمة; 168/7 u. الحُذّاق (Dr.); 169/5 عذلت; 169 ult. vokal. عَبْرَتى; 171 ult. البوارى = ?; 172/3 u. (mit C.) يكذّب; ibd. 8 u. (Cairo 1329) من كلّ شوهاء; ibd. ليدفع (3. pers.); ibd. الضيغم (wegen des Metrums [Reǧez], in das الصيم nicht paßt); 172/6 u. (mit C.) القاليه [am Ende der Verse ist natürlich überall ه statt ة einzusetzen]; 172/5 u. (mit C.) خماريه; ibd. (mit C.) بنُقبة يمانيه; 174/7 u. (mit C.) صفات; 174/4 فذا (wegen Metrum); überhaupt ist das ganze Gedicht in C. besser; ändere noch 174/10 u. النزول (كيف) und ibd. 9 u. يحول (والكيف); 175 ult. vokal. الصَّمت; 176/10 (mit C.) ونزح; ibd. (Cairo 1329) ورض (statt ورق); vokal. القَلوص; 177/5 u. vid. 158/9 u.; 177/9 (mit C.) التودّد; ibd. 9 und 6 u. (mit C.) أسرف und أسرفهم als Gegensatz zu

---

1) Der Editor verwechselt sehr häufig ذ und ز; so z. B. das falsch gedruckte مجذوم (103/1; 180/3 u); umgekehrt زلّته 167/2; 159/8; عذلت 169/5.

(أبخل); 178/10 wohl آنف; 178/1 الى كلّ زنى (?); 178/13 vokal. تأمّلته (statt 1. pers.); 178/7 (mit C.) خوّان (statt حان); ibd. 9 (mit C.) القرشيّة; ibd. الفؤاد (اطيب); ibd. 10 دغل; ibd. 11 مكّار; 179/4 u. (mit C.) انا لست; ibd. 3 u. C. (aber kaum richtig) فروة (statt ثروة);
5 179/6 C. السدر (statt السير); 180 paen. الطليّة (?) statt الظلمة (welch' letzteres wohl keinerlei Sinn gibt); 180/8 (korrekt) حسناء; ibd. 13 (korrekt) المرآة (statt المرأة) — wie auch zweimal 186/4 u. —; 180/10 C. دبس; 180/5 u. (mit C.) يخفى; ibd. 3 u. (mit C.) مجذوم (wie auch 103/1); 181/6 u. التزويج (Dr.); 181/4 u. 8 C. عتيد (statt عنيد);
10 181/8 u. C. همذاني; 181/3 C. add. (العضال) الداء; 181/3 u. السّمْع[1] (statt السبع); 181/9 (mit C.) زايغة; 181/10 u. دعة und ibd. 9 u. جدل (ohne Suffix wie die übrigen Nomina); 182/1 u. 3 القراءة[2] و; 182/5 u. يضرب (Dr.); 183/11 u. تخفيفة cfr. Dozy und streiche das ?; 185/2 C. عدبة بن الخشرم; 185/7 C. besser: أقلّى على اللوم; 185
15 paen. 2. Hemistich: على وجلٍ على وجل[3] [des Ganze ist ein Wortspiel]; überdies geht die Zäsur bei الحكيم durch; 185/7 اوجعا (Dr.); 185 ult. (mit C.) و أرض; 186 ult. مقيم (Dr.); 186/10 مذ عيّبتُ ist metrisch unmöglich; C.: مذ غيبت; also مذ غُيّبتْ رحمة; 189/5 u. (mit C.) جمعت (ohne Alif); 199 paen. (wie auch 203/12) لصاحبها (Dr.).
20 200/10 und ibd. 5 u. الملوّن (Tešdīd verschoben); ibd. paen. (mit C.) والامراء; 201/7 u. دخان (streiche Tešdīd); 203/2 (korrekt) برئ; 203/5 u. tilge die Vokalis. الآن; 203/12 das erstemal ist لصاحبها verdruckt; 204/1 C. add. سترها nach فيستحب; 205/9 C. (statt سلحينا?, was wohl kaum einen Sinn gibt) حيتانا; 206/7 u. القوت
25 (statt القوة); 206/10 الشجرة (Dr.); 206/10 (mit C.) عوقبا (statt عوتبا)

1) Cfr. die Wörterbücher.

2) Ebenso auch 212/4.

3) Eigentlich besser „علا“ zu schreiben.

und ebenso 206/6 u. عوقب, was zweifellos besser paßt; 207/2 (mit C.) لأجد (statt لا أجد); 207/12 C. وما هو (statt des unpassenden واتّه); 208/3 mit C. والأوتاد (statt والابدال, weil die letzteren bereits angeführt worden sind, cfr. Z. 2); 208/4 der Text ist ganz verderbt; lies mit C.: (فاذا عرضت لك) حاجةٌ فى أمرٍ مهمٍّ فابتهلْ الى الله; 5
209/10 u. (mit C.) يُنسأ; 211/5 u. معزوّة (statt des falschen مصروّة); 213/3 C. (فطوله) او عشرين (statt او اصبعاً); 214/1 C. (فقال) هو من اسنان (mit C.) 214/9 ;شمهورش (mit C.) 214 ult. ;مصداق حديث (Lebensalter) statt des sinnlosen انسان; 218/3 (mit C.) عشرون;
220/3 u. (mit C.) جارِيَتها; 220 ult. (mit C.) تفترين; 221/12 اخذه 10
(Dr.); 221/11 C. (طرد) منه statt فيه; 221/5 u. C. (لما) طلبه; 222 ult. C. ومن ذلك statt des unpass. „والثالث“; 223/10 u. C. (الجاهل) وللجهل الخامسة الثقة; 223/12 (mit C.) سترا; 223/3 u. C. خصال ستّ; 224/5 C. مرفوعاً (statt مفعولًا); 224/9 (mit C.) المكّى; بكل أحد;
225/3 u. الدراقف (so auch C.) ist wohl zu streichen und dafür 15
الدراقن bezw. الدراقى zu lesen; 225/11 u. فيدعو (korrekt ohne ا am Ende); 225/3 u. (mit C.) بيسان; 226/9 u. vokal. الانه (statt الأنة); 226/8 u. C. وزلف الجنة له; 227/9 (korrekt) المنادى; 229/7 die Lücke [ ] ist in C. einfach übergangen; 231/1 (mit C.) فى
تغريدها; 231/2 C. القمرى فى تعبيره; 231 paen. كلّ ما (statt كلما) 20
[cfr. 113/6 u.]; 232/1 (mit C.) ما أفظعك — ما أشنعك (wie häßlich und greulich bist du!); 233/3 u. الفاختة (Dr.).

Nachtrag. Adde: 17/7 u. زاد (cfr. C.); 27/9 (mit C.) زور; ibd. 10 (mit C.) كأشجار (بأشجار); 37/4 u. mit C. والده; 37/2 u.
(mit C.) منّى (اعبد); 41/2 C. غضبان; 41/9 (mit C.) تصيبنى; 25
42/2 (mit C.) التأمت (streiche Tešdīd); 47/7 u. (C.) أبيات; 127/10 lies لكى (verdruckt).

Zu Sojūṭi's Maqāmen (Stambul 1298).

Von

O. Rescher.

Wie ich schon in meinen Bemerkungen zu Ṯaʿālibī's „man ǧāba ʿanhu 'l-muṭrib" [vgl. MSOS. 1917] ausgeführt habe, können wir der früheren Ǧewāʾibdruckerei eigentlich nur wenig Dank wissen, da sie — trotz der vielen Hilfsmittel, die Konstantinopel speziell bietet — sich lediglich mit der mechanischen, oft dazu ganz nachlässigen Wiedergabe irgend einer Handschrift begnügt hat, ohne auch nur der Exaktheit des Textes, geschweige gar wissenschaftlichen Erfordernissen irgendwie gerecht zu werden. Da diese Drucke aber andererseits im Osten ziemlich im Umlauf, und — was man von vielen orientalischen Drucken eben nicht behaupten könnte — ohne großen Aufwand verhältnismäßig leicht beschaffbar sind, so sind wir aus praktischen Gründen doch wieder häufig gezwungen, auf diese Publikationen zurückzugreifen. Zu den 1298 d. H. in der genannten Druckerei erschienenen *Maqāmen Sojūṭi's* möchte ich nun hier folgende Verbesserungen und Bemerkungen geben.[1]

S. 5/5 u. يجذيك ganz unsicher; Varianten „يجديك" cfr. C. 29/7 u.) und „يجذبك"; ibd. „رائح" [statt „رائج"]; 6/9 C. 30/12 = B.[2]) 449/4 u. للغثى[3]); 6/11 يعقل (konstipiert) cfr. C. 30/8 u. und

---

1) Dr. = (wahrscheinlich) Druckfehler; ich gebe immer gleich die richtige Lesart. — Von den beiden dem Druck vorhergegangenen Lithographien der Maqāmen Sojūṭī's: Kairo (bezw. Būlaq) 1275 — 103 Seiten [ab pag. 91 eine Maqāme des *Šeiḫ Ḥasan el-ʿAṭṭār* über die *Franzosen*] — abgekürzt C. — und Bhōpāl 1297 [in einem Sammelband, dessen erste Schrift das „K. el-mubtakar fī bejāni mā jataʿallaqu bi'lmuʾannaṯ wa 'l-muḏakkar" ist] — abgekürzt B. — ist die erstere wohl bloß schwer, die letztere wohl gar nicht erhältlich.

2) Es sei hier gleich bemerkt, daß die Bhōpāler Lithographie wohl nichts anderes als einen wörtlichen Wiederabdruck der Kairoer (Būlaqer) vom Jahr 1275 darstellt und deshalb textkritisch ohne Belang ist.

3) Zu غَثْى (Brechreiz) vid. Dozy.

Text 45/3 u; 9/10 يكسبه (die graphisch leicht erklärbare Variante يكسيه — cfr. C. 35/5 u. — dürfte in Hinweis auf Text 23/10 u und 40/8 u. nicht zu akzeptieren sein); ibd. 8 u. ويقوّى الآلة جدّا (cfr. C. 36/6, wo allerdings wohl falsch vokalisiert ist: آلآلته); ibd. 7 u. الجوزة (Dr.); ibd. ult. فانه ردّى; 11/16 u. عو بالملك; 13/2 اعلمت; ibd. 14 möchte ich die Textlesart المعطّس mit RP.[1]) 1206 gegen die Berliner Hdss., die المعطش lesen (cfr. auch C. 5/6), für richtig halten; ibd. 7 u. عند البراز (beim Misten); ibd. 4 u. مشدّدا - مجرّدا; die Varr. z. B. C. 5/4 u. مشدودا - مجرودا cfr. 14/5 u. قائم مشدود الوسط; RP. entspricht dagegen wieder unserm Text[2]); gegen 15/3 liest C. 7/4 u. (وانا) الطف من ورن; ibd. 5 صيّاحاً وندّا wie auch — freilich etwas undeutlich — C. 7 ult.; 16/2 الاتجاب; ibd. 10 المذهّب الدبيقى (ohne و dazwischen); ibd. 16 الديدان; 17 paen. (اصابع) الانسان; 18/7 واذا حُلّ فيه; ibd. ult. يطفىّ المادّة; 19/11 للاحتلام; 20/4 باطناً; ibd. 10 u. و البثره cfr. C. 17/5; 21/14 فى العرف; 22/7 Varr.: مصطلعاً und مطّلعاً; ibd. 10 u. المشمش (Dr.); ibd. 3 u. ذو النشر (Dr.); 23/11 وناهيك بذلك هذا (ohne و); ibd. 10 u. (ويكسبها) حمرة; ibd. 6 u. (حصل) بها; 24/6 فى عين (Dr.); 28/5 u. (النكهة) يطيّب; 30/5 وصفر; 31/8 u. ململمات من كرات التبر; 32/4 وروى فيه اثر; 32/5 للغشى; 34/14 wohl والعفوصة (Druck undeutlich); ibd. 8 u. (الرحم) يُبطله; cfr. C. 55/7 u. = B. 483 paen.; 35/4 للمجانق; dagegen C. 56/6 للمحانق. Beides scheint unsicher; sollte etwa للمخانق zu lesen sein? — 36/12 ff.: Das Gedichtchen des Ibn Šeref

1) Die Rāġib Pascha Kopie konnte ich während meines kurzen Aufenthalts in Konstantinopel im Januar 1918 wegen Bücherrevision in der Bibliothek leider sozusagen erst in der letzten Minute und deshalb nur ziemlich flüchtig ansehen.

2) In Pet. 1, 296 = Ahlw. 8556 ist das و nachträglich wegradiert.

el-Qairawānī ist leider sehr mangelhaft überliefert; zum Autor vid. Brock. I, 268. Z. 1 des Gedichtes يانع; 4 (C. 58/9) على أعتابه; 5 كانّ مديرات; ibd. (عوالى) قلين; 7 بالألوّة; 11 تُبدى; 37/5 (ebenso RP.) انصع, Varr. اصنع und (cfr. C. 59/9 = B. 487/4) ابضع; 37/3
5 Varr. RP.; C. 59/7 und B. 487/2 بالرّواء; ibd. ult. الغشيات wohl richtig gegen الغثيات (C. 60/5 u. = B. 488/1), da sonst nur غثّى und غثيان üblich; 40/11 من اللذح; ibd. 11 u. erwartet man والهوى cfr. C. 65/9 = B. 491/4; trotzdem haben aber auch verschiedene Hdss., wie z. B. RP., Pet. 1, 296 = Ahlw. 8556 u. a., die Text-
10 lesart; ibd. 5 u. ist die Zäsur nach الطعام, wie richtig C. 65/3 u. = B. 491/9; 41 ult. صالحة فى العلاج; 42/2 وتحدث cfr. RP.; 42/4 ردىّ الفصول; ibd. 6 u. من قروح (Dr.); 43/1 نفع (Dr.); 43/9 u. Varr. قد حكى . . . شققا; 44/7 وسط جزيرة; 44/6 كالحيّة والثعبان; ibd. 10 من قشرته; ibd. 5 u. (راووق) حسن; 45/10 من طيب (مطعمه); 46/3
15 (وقيل) يابس; ibd. 9 ومن السحج (Dysenterie); ibd. تغزير (البول); ibd. 12 (الرياح) ويكثر cfr. C. 75 ult.; ebenso auch *Janus* XXI, 224/19 (Kroner: Eine medizinische Maimonides-Handschrift); 47/8 wohl [وأجلو] الاسنان; 49/10 u. مغاليقها (C. 77/5 u. مغاليفها ist wohl Dr.); لآلى لوزات; 50/3 Var. تجارتى ـ منافعى cfr. C. 81/3 u.; ibd. 8 u. (Dr.);
20 51/8 u. مذاقا, Varr. مذايا und مصاقا; letzteres C. 85/6 = B. 504/3 u.; 52/7 u. وصحّ نصّهٗ; ibd. 13 وسكون; C. 86/11 = B. 505/4 u. (doch gegen die Hdss.)[1] سكوت; 53/1 فى الاشعار; 55/4 اخضرٌ[2]; 56/5 من الران (statt الرين); wohl künstliche Bildung als Wortspiel mit dem (bezw. Umdrehung des) folgenden Wort(s) النار; 56/12 u. 14 dürften wohl
25 ganz unverständlich sein; Hds. As'ad Effendi (وانتشق من) عرف statt عرف; 64/1 لحّس; ibd. 11 u. تغصص (Dr.); ibd. paen. قاربت

1) RP.; Wetzstein II, 193, fol. 19/7 u. 2) Im Vers.

(Dr.); 65 paen. سلطنة; 66/9 u. تخليص عانى (cfr. Ḥarīrī's 48. Maqāme); 67/8 بأيدى المنا (?); doch haben die Hdss. ebenfalls das unverständliche الهنا; 67/10 حيوان البرّ; 68/11 لكل عين (statt عليه); 68/14 طالعُهُ; 70/8 u. استعمال ماكولات; 71/5 وتصلح الاماكن الخانقة; 71/8 u. بالتوبة; 75/9 فأرعب; 74/15 (الآية) مصداق; ibd. 5 u. حواليها (Dr.); 75/9 بالتوبة 5 من الهفوات; 81/10 الكرام; 84/11 تفزّ من الأجر. — Auch im Kairoer (und Bhōpāler) Text wäre manches zu rektifizieren; da sich aber mit Hilfe des Ǧawā'ibdruckes durch Vergleich das Richtige finden läßt, möchte ich es an diesen Bemerkungen genügen lassen[1]).

---

1) So halte ich z. B. Text 29/11 und 5 u. تصبغه und مصبّع für richtig (mit RP.) gegen die Lesarten (C. 47/8 und 3 u. = B. 477/10 und paen.) تصنعه und مصبّغ, obwohl mir der Sinn der beiden Stellen nicht klar ist. Ebenso sind auch C. 48/4 u. = B. 478/5 u. شاحم الفؤاد falsch, während Text 30/12 تجمّ الفؤاد (cfr. Lisān 14, 372 paen.) das Richtige bietet a. a. m.

Zur Inschrift der Wardak-Vase.

Von

E. Hultzsch.

In seinen „Indoskythischen Beiträgen" (SPAW., 1916, S. 787 ff.) hat Konow zahlreiche scharfsinnige Verbesserungen der Lesung und Erklärung der bis jetzt bekannt gewordenen Kharōshṭhī-Inschriften mitgeteilt[1]). Zu diesen gehört die zuletzt von Pargiter in der *Epigraphia Indica* (Vol. XI, p. 202 ff.) herausgegebene Inschrift der Wardak-Vase. An einer einzigen Stelle glaube ich von Konow abweichen zu müssen. Es ist dies der Satz *avi ya* bis *sarviṇa puyae bhavatu* in Zeile 3 (a. a. O., S. 808). Der Sinn des Satzes ist offenbar, daß das Verdienst der in der Inschrift beurkundeten Stiftung einer Reliquie des Buddha allen Wesen zum Heile gereichen soll. Bei dieser Gelegenheit wird eine Einteilung der Lebewesen gegeben. Die Lesung der meisten Wörter ist bereits von Konow berichtigt worden. Bevor ich eine weitere kleine Änderung vorschlage, empfiehlt es sich, zur Begründung derselben die bei den Indern, sowohl Brahmanen als Buddhisten, übliche Klassifikation der organischen Wesen in der Literatur zu verfolgen.

Die *Aitarēya-Upanishad* (III, 3) unterscheidet **अण्डजानि च जारुजानि** (lies **जरायुजानि**) **च स्वेदजानि चोद्भिज्जानि च**, „(Wesen), die aus Eiern hervorgehen, die lebendig geboren werden, die aus Schweiß entstehen und die emporsprießen". Auch nach Śaṁkarāchārya's Kommentar zum *Brahmasūtra* (III, 1, 20) gibt es vier Klassen von Wesen, nämlich lebendig geborene, aus Eiern hervorgehende, aus Schweiß entstehende und emporsprießende (**चतुर्विधे भूतग्रामे जरायुजाण्डजस्वेदजोद्भिज्जलक्षणे**). Nach dem *Vēdāntasāra* (§§ 180—184) sind die lebendig geborenen (*jarāyuja*) Körper Menschen, Vieh usw., die aus Eiern hervorgehenden (*aṇḍaja*) Vögel, Schlangen usw., die aus Schweiß entstehenden (*svēdaja*) Läuse, Mücken usw. und die emporsprießenden (*udbhijja*) Sträucher,

1) Konow's Lesung *atvaṇo* für *atmaṇo* auf S. 804, Anm. 7 ist von Wichtigkeit für die Aśōka-Inschriften, da das Zeichen *tva* auch in Mānsehrā (*atva-* fünfmal im Edikt XII) und Shāhbāzgaṛhī (*tadatvaye*, X, 21) vorkommt.

Bäume usw. Dieselbe Einteilung wird im Gesetzbuche des Manu (I, 43—48) mit weiteren Beispielen belegt[1]).

Eine etwas abweichende Einteilung der organischen Natur liefert der Mediziner Suśruta (Calcutta 1835, Vol. I, p. 4). Er unterscheidet vier Arten von Pflanzen (*sthāvara*), die wir hier übergehen können, und vier Arten von Tieren (*jaṅgama*): — पशुमनुष्यव्यालादयो जरायुजाः । खगसर्पसरीसृपप्रभृतयो ऽण्डजाः । कृमिकीटपिपीलिकाप्रभृतयः स्वेदजाः । इन्द्रगोपमण्डूकप्रभृतय उद्भिज्जाः ॥. Nach seiner Auffassung sind also die *jarāyujas* Vieh, Menschen, Raubtiere usw., die *aṇḍajas* Vögel, Schlangen, kriechende Tiere usw., die *svēdajas* Würmer, Insekten, Ameisen usw. und die *udbhijjas* sonderbarerweise Kochenillen, Frösche usw.

Das *Vaiśēshikasūtra* des Kaṇāda (IV, 2, 5) unterscheidet zwei Arten von Körpern: den aus dem Mutterleibe hervorgehenden (*yōnija*) und den nicht aus dem Mutterleibe hervorgehenden (*ayōnija*). Hierzu bemerkt der Kommentator Praśastapāda[2]): — तत्रायोनिजमनपेक्ष्य शुक्रशोणितं देवर्षीणां शरीरं धर्मविशेषसहितेभ्यो ऽणुभ्यो जायते । क्षुद्रजन्तूनां यातनाशरीराण्यधर्मविशेषसहितेभ्यो ऽणुभ्यो जायन्ते । शुक्रशोणितसंनिपातजं योनिजम् । तद्द्विविधं जरायुजमण्डजं च । मानुषपशुमृगाणां जरायुजम् । पक्षिसरीसृपाणामण्डजम् ॥. „Hiervon (ist) der nicht aus dem Mutterleibe hervorgehende (*ayōnija*) der Körper der göttlichen Ṛishis[3]), (welcher) ohne Mitwirkung von Samen und Blut aus Atomen entsteht, die von besonders (großem) Verdienst unterstützt sind[4]). Die Qual (bereitenden) Körper der niedrigen Tiere entstehen aus Atomen, die von besonders (großer) Schuld unterstützt sind. Der aus dem Mutterleibe hervorgehende (*yōnija*) entsteht aus der Verbindung von Samen und Blut. Er ist zweifach: lebendig geboren und aus einem Ei hervorgehend. Der lebendig geborene ist der von Menschen, Vieh und Tieren des Waldes. Der aus einem Ei hervorgehende ist der von Vögeln und kriechenden Tieren (oder Schlangen)". Die Pflanzen bleiben hier unberücksichtigt, und die erste Klasse ist neu hinzugekommen. Auch die *Siddhāntamuktāvalī* zum *Bhāshāparichchhēda*, Vers 38 teilt den Körper in *yōnija* und *ayōnija*, ersteren in *jarāyuja* und *aṇḍaja*, aber letzteren in *svēdaja, udbhijja* usw.[5]), und fügt hinzu: —

---

1) S. auch Yādavaprakāśa's *Vaijayantī*, Madras 1893, p. 173 und die beiden im Petersburger Wörterbuch unter जरायुज usw. zitierten *Kōśas*.

2) Ed. Vindhyēśvarīprasāda Dvivēdin, Benares 1895, p. 27 f.

3) Nach der *Nyāyakandalī* (a. a. O., p. 33) wäre देवर्षीणां ein *Dvandva*: „der Götter und Ṛishis".

4) Vgl. *Tarkakaumudī*, oben, Bd. 61, S. 765 f.

5) Unter „usw." versteht die *Dinakarī* den Körper der Götter usw.

नारकिणां शरीरमप्ययोनिजम्, „auch der Körper der Höllenbewohner geht nicht aus einem Mutterleibe hervor".

Im Sāmkhya-System ist der Terminus *svēdaja* durch *ūshmaja*, „aus Hitze entstehend" ersetzt, und es treten zu den vier üblichen 5 zwei neue Abteilungen, deren erste dem *ayōnija-śarīra* der göttlichen Ṛishis (s. oben) entspricht, nämlich *sāṁkalpika*, „durch den bloßen Willen hervorgebracht", und *sāṁsiddhika*, „durch Zauber hervorgebracht"[1]); s. *Sāṁkhyasūtra*, V, 111 und Garbe's *Sāṁkhya-Philosophie*, S. 243.

10 Im 7. Bande des Petersburger Wörterbuchs, S. 498 verzeichnete Böhtlingk zwei Stellen des *Mahābhārata*, an denen statt *svēdaja* die Nebenform *saṁsvēdaja* vorkommt[2]). Dies ist die gewöhnliche Form in der buddhistischen Literatur. Nach der *Mahāvyutpatti* (§ 117) sind die vier Arten der Geburt (*chatvārō yōnayaḥ*) 15 *jarāyuja*, *aṇḍaja*, *saṁsvēdaja* und *upapāduka*. Dieselbe Aufzählung findet sich im *Mahāvastu*, I, S. 212, Z. 7, während an anderen Stellen (*Mahāvastu*, I, 211, 16; II, 15, 16; III, 324, 15; *Divyāvadāna*, 627, 17) für *upapāduka* die Form *aupapāduka* gebraucht wird. Das Wort *upapāduka* oder *aupapāduka* bedeutet 20 in der Sprache der Buddhisten „von selbst erscheinend, unerzeugt"[3]), entspricht also dem Vaiśēshika-Terminus *ayōnija* (s. oben). Es wäre nach Senart's Ansicht von Sanskrit *prādus* abzuleiten[4]), geht aber wohl vielmehr ganz einfach auf *upa-pad* zurück[5]). Die südlichen Buddhisten brauchen dafür die Form *opapātika*[6]), die, wie Pāli 25 *pātu* für Sanskrit *prādus*[7]), ein *t* für *d* zeigt[8]). Eine Aufzählung und Beschreibung der vier Arten der Geburt (*chatasso yoniyo*), nämlich *aṇḍajā*, *jalābujā*, *saṁsedajā* und *opapātikā*, enthält der *Majjhimanikāya*, I, 73; s. auch *Dharmasaṁgraha*, § 90 und Windisch, *Buddha's Geburt*, S. 23—25, 191 f. Zur vierten Klasse 30 (*opapātikā*) gehören nach dem *Majjhimanikāya* die Götter, die Höllenbewohner (*nerayikā*), gewisse Menschen und gewisse für ihre Sünden Büßende (*vinipātikā*)[9]).

---

1) So erklärt der Kommentator *sāṁsiddhika*, das sonst „natürlich" bedeutet; siehe z. B. *Tarkakaumudī*, oben, Bd. 61, S. 792, Z. 34.

2) S. auch die *Bhāmatī* zum *Brahmasūtra*, III, 1, 21.

3) Vgl. Mahēśvara's Kommentar zum *Amarakōśa*, III, 1, 50 und Hēmachandra's Kommentar zu seinem *Abhidhānachintāmaṇi*, Vers 1357.

4) *Journal asiatique*, 7. série, tome 8, p. 477 ff.

5) Siehe Pāṇini, III, 2. 154.

6) Bei den Jainas lautet das Wort *aupapātika*; s. das *Tattvārthādhigamasūtra*, II, 47, 52; IV, 28 (oben, Bd. 60, S. 308 f. und 323).

7) Vgl. Geiger's *Pāli*, § 39. 4.

8) Vgl. Leumann's Bemerkungen in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Aupapātikasūtra*, S. 1 f. Umgekehrt betrachtete Childers (s. v. *opapātiko*) *aupapāduka* als eine Korruption von *aupapātika*, das er von *upapāta*, „Zufall" ableitete.

9) Vgl. oben die Zitate aus *Praśastapāda* und aus der *Siddhāntamuktāvalī*.

Von besonderer Wichtigkeit für die Erklärung der Wardak-Inschrift ist die folgende Stelle der *Vajrachchhēdikā* (III), wo außer den vier gewöhnlichen noch andere Arten von Wesen genannt werden: — **यावन्तः सुभूते सत्त्वाः सत्त्वधातौ सत्त्वसंग्रहेण संगृहीता अण्डजा वा जरायुजा वा संस्वेदजा वौपपादुका वा रूपिणो वारूपिणो वा**, „so viele Wesen, Subhūti, in der Welt der Wesen (existieren), zusammengefaßt unter dem Ausdruck ‚Wesen', aus Eiern hervorgegangen oder lebendig geboren oder aus Schweiß entstanden oder unerzeugt oder Gestalt besitzend oder keine Gestalt besitzend". Unter den ersten vier dieser Klassen sind offenbar die Bewohner des Kāmalōka, unter den Gestalt besitzenden (*rūpiṇaḥ*) die des Rūpalōka, und unter den keine Gestalt besitzenden (*arūpinaḥ*) die der höchsten Welt, des Arūpalōka, zu verstehen. Vgl. Childers, s. v. *Sattaloko* und Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 57 f.

Es bleibt nun noch übrig, die Ergebnisse der vorstehenden Zusammenstellung literarischer Zeugnisse auf die Stelle der Wardak-Inschrift anzuwenden. Konow liest: — *avi ya ṇaragra(ya) paryata yava bhavagra yo adra aṁtara a[ṁ]ḍajo jalayuga ya yetiga arupyata sarviṇa puyae bhavatu.*

Zunächst läßt sich feststellen, daß die beiden Worte *aṁḍajo* und *jalayuga* mit den Termini *aṇḍaja* und *jarāyuja* (= Pāli *jalābuja*) identisch sein müssen, die, wie wir gesehen haben, in der brahmanischen und buddhistischen Literatur zwei Klassen von Wesen bezeichnen. Pargiter's Auflösung von *jalayuga* in *jala* + *āyu* + *ka*, „a creature which has its life in water" (a. a. O., S. 217) ist daher ausgeschlossen. Das Wort besteht vielmehr aus Sanskrit *jarāyu* = Pāli *jalābu* und dem Suffix *-ka*, welches zu *-ga* erweicht ist, wie in *ṇatiya* (Z. 2) = Pāli *ñātika* und *Mahasaṁghiga* (Z. 4) = Sanskrit *Mahāsāṁghika*.

Die nächsten vier Silben liest Konow *ya* (= Sanskrit *cha*) und *yetiga*, „soviel als", was graphisch nicht unmöglich ist, da *y* und *ś* in der Kharōshṭhī einander oft sehr ähnlich sind. Eine Vergleichung der oben zitierten Stellen aus der buddhistischen Literatur ergibt jedoch, daß hinter *aṇḍaja* und *jarāyuja* der Terminus *saṁsvēdaja* zu erwarten ist. Thomas las daher nicht, wie Pargiter, *śaphatiga*, sondern *śa[ṁ]śetiga* (a. a. O., Anm. 3). Da der linke Vertikalstrich des zweiten *ś* nach unten verlängert ist, so ist wahrscheinlich die Konsonantengruppe *śv* gemeint, und es ist *ś a ś v e t i g a* zu lesen, das sich zu Sanskrit *saṁsvēdaja* verhält, wie *jalayuga* zu *jarāyuja*. Über die Endung *-ika* neben *-aka* vgl. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, § 598 und Franke in *WZKM.*, IX, S. 347. Zur Verhärtung des *t* in der dritten Silbe vgl. *maharacha* (Z. 2) = Sanskrit *mahārāja*.

Das nächste Wort, *arupyata*, erklärt Konow, wie es scheint,

durch Sanskrit *arōpyata* und verbindet es als Prädikat mit *yetiga* (a. a. O., S. 810). Da die Lesung *yetiga* falsch ist, folge ich Pargiter, der *arupyata* in *arūpy-attā* (= Sanskrit *arūpy-ātmā*) auflöst (a. a. O., S. 217 f.), und verweise zur Begründung dieser Auf-
5 fassung auf die oben zitierte Stelle der *Vajrachchhēdikā*, in der auf die vier gewöhnlich genannten Klassen der Wesen die *rūpiṇaḥ* und *arūpiṇaḥ* folgen. Allerdings fehlen in der Inschrift die *aupavādukāḥ* und die *rūpiṇaḥ*. Auch könnte *arupyata* für *arūpyaṁta*[1]), „mit den *arūpiṇaḥ* endigend" gemeint sein, was ich aber
10 deshalb für unwahrscheinlich halte, weil das Relativ *yo* im Singular steht. Somit übersetze ich: — „Ferner, welches aus dem Ei hervorgegangene, lebendig geborene, aus Schweiß entstandene (und) keine Gestalt besitzende Wesen von der Hölle bis zur höchsten Welt dazwischen (existiert), zu (deren) aller Heil soll (diese Stiftung) ge-
15 reichen".

Halle, 21. April 1919.

---

1) Vgl. im selben Satze der Inschrift *paryata* für *paryaṁta*.

Zu Aśvaghōsha's Saundarananda.

Von **E. Hultzsch.**

Den unter obigem Titel im Bande für 1918 (72, S. 111—144) veröffentlichten Bemerkungen habe ich einige Nachträge und Berichtigungen hinzuzufügen.

In der *Vāsavadattā* des Subandhu[1]) findet sich eine Liste von Göttern und Königen der Vorzeit, deren Handlungen Anlaß zum Tadel boten. Schon Hall bemerkte in der berühmten Einleitung zu seiner Ausgabe der *Vāsavadattā* (p. 41, Anm. 3), daß diese Liste mit einigen Zusätzen im *Harshacharita* des Bāṇa[2]) wiederkehrt. Cartellieri verglich beide Listen im einzelnen und zeigte, daß hier Bāṇa seinem Vorgänger Subandhu nachgeahmt und ihn zu übertreffen gesucht hat[3]). Die Liste des Subandhu enthält fünfzehn Namen, die des Bāṇa dieselben fünfzehn und dazu fünf neue. Von diesen zwanzig Beispielen kommen beinahe die Hälfte, nämlich neun, bereits in den beiden Kunstgedichten des Aśvaghōsha vor, wie aus der folgenden Tabelle ersichtlich ist.

	Vāsava-dattā	*Harsha-charita*[4])	*Saundara-nanda*	*Buddha-charita*
1. Der Mondgott und Tārā.	Nr. 1	Nr. 1	—	IV, 75
2. Purūravas starb infolge von Habsucht	Nr. 2	Nr. 2	—	XI, 15
3. Nahusha wurde zur Schlange.	Nr. 3	Nr. 3	XI, 44	XI, 14
4. Yayāti ging des Himmels verlustig.	Nr. 4	Nr. 4	XI, 46	—
5. Māndhātṛi ebenfalls.	—	Nr. 7	XI, 43	XI, 13
6. Daśaratha starb aus Gram um Rāma.	Nr. 12	Nr. 15	—	VIII, 79, 81
7. Kārtavīrya und Paraśurāma.	Nr. 13	Nr. 16	IX, 17	—
8. Śaṁtanu und Gaṅgā.	Nr. 15	Nr. 18	VII, 41; X, 56	XIII, 12
9. Pāṇḍu und Mādrī.	—	Nr. 19	VII, 45; X, 56[5])	IV, 79

1) Calcutta, 1859, p. 273—276. 2) Bombay, 1892, p. 97—100.

3) WZKM., I, S. 124—132.

4) Auch in seiner *Kādambarī* (Bombay, 1890, pp. 600 und 339) erwähnt Bāṇa Nr. 3 (Nahusha wurde zur Schlange), Nr. 4 (Yayāti alterte frühzeitig), Nr. 12 (Saudāsa wurde ein Kannibale), Nr. 18 (Śaṁtanu und Gaṅgā) und Nr. 19 (Pāṇḍu und Mādrī).

5) In Pāda *c* dieses Verses ist mit Jacobi (s. unten) पाण्डोर्हि zu lesen.

Fünf Skandalgeschichten aus der Welt der Götter und Ṛishis, die Aśvaghōsha anführt, stimmen zu einer Liste von zwölf solchen Fällen im *Daśakumāracharita* des Daṇḍin[1]). Es sind die folgenden.

	Daśakumāracharita	*Saundarananda*	*Buddhacharita*
1. Indra und Ahalyā.	Nr. 5	VII, 25	IV, 72
2. Der Mondgott und Tārā.	Nr. 6	—	IV, 75[2])
3. Der Sonnengott und die Stute.	Nr. 7	VII, 26	—
4. Bṛihaspati und Mamatā.	Nr. 9	—	IV, 74
5. Parāśara und Kālī.	Nr. 10	VII, 29	IV, 76

Die in den beiden vorstehenden Tabellen verzeichneten Über-
5 einstimmungen sind so zahlreich, daß man aus ihnen mit einiger Wahrscheinlichkeit entnehmen darf, daß Subandhu, Bāṇa und Daṇḍin die Gedichte des Aśvaghōsha gekannt haben und zum Teile durch sie veranlaßt worden sind, jene alten Legenden zu zitieren.

Eine ähnliche Liste findet sich im *Arthaśāstra* des Kauṭilya.
10 Hier (p. 11) wird jede der sechs Leidenschaften, die zum Untergang eines Königs führen, durch je zwei Beispiele aus der Vorzeit belegt. Unter diesen zwölf Namen werden sieben auch von Aśvaghōsha angeführt.

1. „Der Bhōja namens Dāṇḍakya ging mit Verwandten und
15 Reich zugrunde, da er aus Liebe die Tochter eines Brahmanen begehrte.“[3]) Charpentier hat diese Legende ausführlich behandelt[4]). Im *Buddhacharita* (XI, 31), wo vermutlich मैथिलदण्डकौ च für °दण्डकाश्च zu lesen ist, wird auf sie angespielt, aber der König nicht Dāṇḍakya, sondern Daṇḍaka genannt. Im *Rāmāyaṇa*
20 (VII, 79—81) heißt er Daṇḍa.

2. „Ebenso Karāla der Vaidēha.“ Dieser König ist im *Buddhacharita* (XI, 31), wie Charpentier (S. 230, Anm. 4) vermutet, mit dem Titel Maithila gemeint. An einer anderen Stelle desselben Gedichtes (IV, 80) wird er, wie Zachariae bemerkt[5]), Karāla-Janaka
25 genannt: — „Und nachdem Karāla-Janaka die Tochter eines Brahmanen geraubt hatte, erlitt er zwar Vernichtung, gab aber (seine) Neigung nicht auf.“

3, 4. „Janamējaya, der sich aus Zorn an Brahmanen vergriff, und Tālajaṅgha, (der sich) an den Bhṛigus (vergriff).“
30 Beide Könige werden zwar auch im *Saundarananda* (VII, 44 und 39) genannt, aber in Verbindung mit anderen Legenden.

5. „Purūravas, der aus Habsucht die vier Kasten beraubte.“

---

1) Bombay, 1898, p. 72.

2) Siehe Nr. 1 der vorhergehenden Tabelle.

3) Dieser Satz des Kauṭilya stimmt wörtlich überein mit Vātsyāyanas' *Kāmasūtra*, p. 24, Z. 5 f. Siehe Jacobi, SPAW., 1911, S. 962.

4) WZKM., XXVIII, S. 224—230.

5) Ebenda, S. 200, Anm. 1.

S. die vorletzte Tabelle, Nr. 2; *Mahābhārata*, I, 75, 20—22; Zachariae, WZKM., XXVIII, S. 199; Charpentier, ebenda, S. 233.

10. „Der Haihaya Arjuna, welcher aus Hochmut die Wesen verachtete.“ S. die erste Tabelle, Nr. 7 (Kārtavīrya).

12. „Die Schar der Vṛishṇis, welche im Scherz den Dvaipāyana mißhandelte.“ Nach dem *Buddhacharitu* (XI, 31) brachten die sinnlichen Begierden den Vṛishṇis den Untergang; vgl. Bd. 72, S. 132 [1]).

Wenn man von Nr. 3 und 4 absieht, so bleiben von den zwölf Beispielen fünf übrig, in denen Kauṭilya sich auf ähnliche Legenden bezieht, wie Aśvaghōsha. Die Übereinstimmungen sind jedoch nicht zahlreich und schlagend genugt, um für die Entscheidung der Frage, ob das *Kauṭilīya* bereits vor Aśvaghōsha seine gegenwärtige Gestalt besessen hat, in Betracht zu kommen.

Zu einzelnen Versen des *Saundarananda*, die ich früher besprochen habe, ist folgendes nachzutragen.

Sarga VII, Vers 36 (Bd. 72, S. 128) wird ergänzt durch Bāṇa's *Kādambarī*, p. 166: — „Denn es wird berichtet, (daß) vormals ein Seher namens Sthūlaśiras (d. h. „Dickkopf“), der gewaltige Askese übte, eine himmlische Nymphe namens Rambhā, welche die Zierde aller drei Welten war, verfluchte. Sie verließ die Welt der Götter, nahm ihren Aufenthalt im Herzen eines Rosses und wohntelange Zeit in der Welt der Menschen, indem sie als eine Stute namens Aśvahṛidayā (d. h. „Roßherz“) zu Mṛittikāvatī [2]) einem Könige namens Śatadhanvan diente.“ [3])

In der Übersetzung von VII, 45 (Bd. 72, S. 129) habe ich *Madana* als den Namen des Ṛishi gefaßt, von dem Pāṇḍu verflucht wurde. Dieser Seher hieß aber in Wirklichkeit Kiṁdama; s. *Mahābh.* I, 118, 28 und *Kādambarī*, p. 339. Das Wort *madanēna* ist daher mit *strī-saṁgamē* zu verbinden: — „Und Pāṇḍu, dem geflucht worden war, daß er sicherlich bei der aus Liebe (erfolgenden) Vereinigung mit (seiner) Gattin den Tod finden würde“, usw.

Zu Bd. 72, S. 130, Zeile 8 ist nachzutragen, daß im *Harshacharita*, p. 224 ein König Rantidēva von Virantī erwähnt wird; vgl. Zachariae, WZKM., XXVIII, S. 207 f.

Bd. 72, S. 140, Zeile 2 lies शीलनात् für शीशनात्.

XVI, 77 (Bd. 72, S. 141). Die Richtigkeit der Verbesserung लेशतोपि wird bestätigt durch eine Stelle am Anfange des dritten Buches des *Daśakumāracharita* (p. 106, letzte Zeile): — तत्र लेशतोपि दुर्लंघां गतिमगमन्मगधराजः.

---

1) Lies daselbst in Z. 5 „im Scherz“ statt „aus Geilheit“.

2) Dieselbe Stadt wird in Bāṇa's *Harshacharita* (p. 221, letzte Zeile) erwähnt.

3) Auch die im nächsten Verse des *Saundarananda* (VII, 37) erwähnte Geschichte von Ruru und Pramadvarā wird in der *Kādambarī* (p. 340 f.) zitiert.

Zum Schluß drucke ich einen Brief des Herrn Professor Jacobi ab, der eine Anzahl wichtiger Verbesserungen im Text des *Saundarananda* enthält.

„Bonn, 1. Juni 1918.

„. . . . . ich hatte ein oder zwei Jahre vor dem Kriege *Saundarananda* gelesen und meine Verbesserungen in dem Text vermerkt. „Die habe ich jetzt mit den Ihrigen verglichen und zu meiner „Freude bemerkt, daß wir in den meisten Fällen übereinstimmen. „Einiges haben Sie besser gesehen als ich, Anderes glaube ich „richtiger erraten zu haben. Letzteres teile ich Ihnen hiermit zu „geneigter Verwendung mit.

„III, 18 *d* स्वदेशवद्मिचवासुषु. 23 *d* पुनरज्वलन्निव. 29 *d* „दध्रिरे mit Bezug auf जगृहुः besser als दध्यिरे.

„IV, 35 *d* चालपेयम्. 36 *ab* °विशेषकायां मक्षेष्यसि.

„V, 30 *b*. Ich vermute नो शान्तिनिघ्नस्य für नैष्यान्ति°. 47 *b* „यथोद्धरत्यास्यपुट°. 52 *a* अधो धृतं तस्य मुखं entsprechend dem „वक्त्रायनालं.

„VII, 1 *a* ततः शास्त्रविधिप्रदिष्टं. 26 *ab* सूर्यः स संज्ञां प्रति „जातरागस्तत्प्रीतये तष्ट इति श्रुतं नः ।. Dies bezieht sich auf die „Mythe von Tvashṭṛi's Tochter Saṁjñā, Gemahlin Sūrya's, den „Tvashṭṛi abmeißelte, weil Saṁjñā seinen Glanz nicht ertragen „konnte; *Mārkaṇḍēya-Purāṇa*, 77. 37 *cd* einfacher सपत्नान् प्रियं „(s. c. तपः), wenn nicht सर्वान् दृढं" [oder दीर्घं].

„VIII, 4 *b* तूर्णमनून°.

„X, 56 *c* पाण्डो° für बौद्धो°; gemeint ist die Geschichte „mit Mādrī.

„XI, 13 *a* साध्वनार्येण. 15 *b* मन्तव्य°. In 18 *d* vermute ich, „daß उपेक्षितुं als Inf. pass. gebraucht ist; episch ist ein solcher bei „इच्छामि belegt. 21 *b* सो ऽभिहितस्तदा.

„XII, 6 *c* मिष्टाद्°. 24 *c* कामादिषु.

„XIII, 26 *a* बहुलेखस्य."

Halle, 24. Juni 1919.

Über die Zigeunerwörter in ZDMG. Bd. 66, S. 339.

Von

Enno Littmann.

Hans Stumme veröffentlichte in dieser *Zeitschrift* Bd. 66, S. 339 eine Notiz „Für Freunde der Zigeunersprache", in der er eine Liste von Wörtern aus dem Dialekte der südpalästinischen Zigeuner mitteilte; sie waren von seinem tunisischen Freunde Sī Ḥámda Zwīten aufgezeichnet aus dem Munde von zwei Zigeuner- 5 frauen, die aus der Gegend von Jāfā stammten und im Jahre 1912 mit einer von dem verdienten Ethnologen und Schaustellungsunternehmer Carl Marquardt († 30. 1. 1916 im Heeresdienste, im Alter von 55 Jahren) zusammengestellten Beduinenkarawane durch Deutschland zogen. Im selben Bande der *Zeitschrift*, S. 527, 10 findet sich eine Notiz von R. A. S. Macalister „Zur Mitteilung über die Sprache der palästinischen Zigeuner (oben S. 339)". Macalister weist darauf hin, daß er sich eingehend mit dem palästinischen Zigeunerdialekt beschäftigt habe, und daß ihm die meisten der von Stumme mitgeteilten Wörter bekannt 15 seien — „einige jedoch mit kleinen Unterschieden in der Aussprache". Er kennt *iki* „Auge" statt *aki*, *ḳár* „Esel" statt *fár*. Mit Recht vermutet er bei dem zweiten Worte ein Versehen auf Seiten Zwīten's; letzterer wird, wie Macalister annimmt, ڧ ursprünglich wie in maghrebinischer Schrift als *q* gemeint und es später als *f* nach 20 östlicher Schrift aufgefaßt haben. Dasselbe Versehen findet sich übrigens auch bei *faršīr* und *fārúr*; s. unten zu „Braue" und „Penis". Weiter stellt Macalister fest, daß Zwīten wahrscheinlich den Unterschied zwischen *b* und *p* nicht habe hören können, da er *bā'úr* statt *pau-ūr* und *bernûr* statt *pirnūr* schreibe. Viel- 25 leicht liegt auch hier nur ein graphisches Versehen vor, wenn Zwīten das *p* zunächst durch پ wiedergegeben, aber nachher nicht mehr an die eigentliche Aussprache gedacht hat. Bei *bernûr* ließe sich das *b* verteidigen, da die türkische Grundform dieses Wortes im osmanischen Türkisch mit *b* gesprochen wird. Den prothetischen 30 Vokal *a-* bei den Wörtern *adžûr* und *atšékna* erklärt Macalister aus dem tunisisch-arabischen Dialekte Zwīten's; eine andere Er-

klärung versuche ich unten S. 239 zu geben. Natürlich erwähnt Macalister auch, daß die Endsilbe *-ūr* das Possessiv-Suffix der 2. Person ist. Zum Schlusse verweist er auf seine Erzählungen, seine Grammatik und sein Wörterverzeichnis des Nūrī, d. i. der
5 Sprache der Nawar oder syrischen Zigeuner.

Inzwischen ist erschienen: Gypsy Lore Society. Monographs. No. 3. *The Language of the Nawar or Zutt the Nomad Smiths of Palestine by R. A. Stewart Macalister, London 1914.* Eine ausführliche Besprechung dieses Werkes hoffe ich in den *Göttingischen*
10 *Gelehrten Anzeigen* 1919 veröffentlichen zu können. Im Zusammenhange damit habe ich das Arabische in den morgenländischen Zigeunersprachen näher untersucht; die Ergebnisse dieser Untersuchung warten auf Veröffentlichung in den *Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Für sie habe ich
15 außer Macalister's reichem Material alle anderen Quellen über die Zigeunersprachen des vorderen Orients, soweit sie mir bekannt und zugänglich waren, herangezogen. Was sich aus diesen Quellen für die Liste von Stumme ergibt, habe ich hier zusammengestellt. Ich hielt diese Arbeit nicht für überflüssig, da mehrere der von
20 Stumme mitgeteilten Wörter sich in Macalister's Buch nicht finden, da des letzteren Notiz in dieser *Zeitschrift* a. a. O. nur einige Hauptpunkte berührt, und da er in seiner größeren Publikation andere Quellen über die morgenländischen Zigeunerdialekte überhaupt nicht heranzieht.

25 Da Zwiten die Wörter mit arabischen Buchstaben aufgeschrieben hat, so konnte er auch *ī* und *ē*, sowie *ō* und *ū* nicht unterscheiden. Ich habe daher in meinen Bemerkungen kein Bedenken getragen, ein *ī* bei Stumme einem *ē* gleichzusetzen, wenn letzteres durch die anderen Quellen sich als richtiger nachweisen läßt. Auch bei *ū*
30 scheint mir in mehreren Fällen (so bei Pferd *gūrā* und Salz *lûn*) die Aussprache mit *ô* richtiger. Beim Possessivsuffix jedoch wechseln nach Macalister auch im Nūrī *ū* und *ō* miteinander; hier läßt es sich nicht entscheiden, ob Zwiten *ū* oder *ō* gemeint hat; doch nehme ich an, daß *ū* hier die wirkliche Aussprache wiedergibt.

35 Zum Verständnis des Folgenden ist noch zu bemerken, daß das *Ḥalebī* die Sprache der ägyptischen Gauner (also „arabisches Rotwelsch") ist, *Ǧagarī* die Sprache der ägyptischen Zigeuner, *Qurbāṭī* ein Zigeunerdialekt in Nordsyrien und in Persien, *Dūmânī* ein solcher in Mesopotamien. Über diese Namen habe ich in der Einleitung
40 zu meiner Arbeit über das *Arabische in den morgenländischen Zigeunersprachen* ausführlicher gehandelt.

Von den Abkürzungen brauchen Ouseley, Everest und Eli Smith hier nicht aufgeführt zu werden, da im folgenden jedes Mal der Zeitschriftenband, in dem ihre Wörterlisten veröffentlicht sind,
45 angeführt ist. *Hoefer's Zeitschr.* ist die *Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache*, herausgegeben von Dr. A. Hoefer, Berlin 1845 f.

Macalister bezieht sich auf das oben S. 234 genauer bezeichnete Werk.

de Goeje = *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie* par M. J. de Goeje, Leiden 1903.

Newbold = *The Gypsies of Egypt. By the late* Capt. Newbold, im *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Band 16, London 1856, S. 285 ff. An diesen Artikel schließen sich Abschnitte an *The Gypsies of Syria*, S. 299 ff. und *Gypsies of Persia*, S. 309 ff., sowie S. 312 eine von W. B. Barker in Aleppo angefertigte Liste von Zigeunerwörtern. Auf das ganze Material (S. 285—312) ist durch die Abkürzung Newbold hingewiesen; aus welchem Abschnitte das betreffende Zitat stammt, ergibt sich aus der Seitenzahl.

Seetzen = *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten.* Herausgegeben und commentirt von Professor Dr. Fr. Kruse und anderen, Zweiter Band, Berlin 1854. Die Aufnahmen des vortrefflichen Seetzen stammen aus der Gegend von Nazareth.

Bei Etymologien beschränke ich mich im Allgemeinen selbstverständlich auf das Gebiet des Semitischen, auf dem ich einigermaßen zu Hause bin; für das Indogermanische gebe ich das Material, soweit meine Quellen reichen, und überlasse den Kennern die Aufklärung der Einzelerscheinungen.

Auge *akiûr*. D. i. *aki-ûr* „dein Auge". Macalister S. 164, Nr. 506 *íkí* „an eye". Alle andern Quellen bieten *a* in der ersten Silbe; vgl. *akkíh* „Auge", Seetzen S. 184ª; *akí* „eye", Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 176; *ankhi* „eye", für das Ġagarī, Newbold S. 297; *akki* and *ankhi* „eye", für das syrische Qurbâtī, ebendort S. 304; *akium* „eyes", d. i. *aki-ûm* „mein Auge", für Aleppo, ebd. S. 312; ferner *aki* „eye" für das Qaračī (pers. Zigeuner), bei Ouseley, nach *Journal of the Gypsy Lore Society* II, London 1891, S. 22. Macalister hat auch in den Texten stets *iki* und davon abgeleitete Formen. Man muß also annehmen, daß in dem von ihm aufgenommenen Dialekte das *a* der ersten Silbe durch eine Art Umlaut oder Vokalharmonie zu *i* geworden ist. Eine Parallele dazu bietet das Demonstrativpronomen des Fem. Sing.; es lautet bei Macalister S. 23 *ihí*, während an eine große Anzahl der von Seetzen überlieferten femininen Substantive das Wort *-ahíh* angehängt ist. Letzteres ist sicher das Pronomen *ahi*; die betreffenden Wörter sind also eigentlich Nominalsätze und bedeuten „(der und der) [ist] dies". — S. auch de Goeje S. 42 und Nachtrag unten, S. 242.

Bein *bā'ûr*. D. i. *pay-ûr* „dein Bein". Vgl. Macalister S. 186, Nr. 958 *pāū* „a foot, a leg". Seetzen S. 184ª hat *pawúss*, *payíss* „Bein", d. i. *pay-ús* „sein Bein".

Braue *faršír*. D. i. wohl *karš-ēr* „deine Augenlider". Die

Erklärung ist nicht ganz sicher. Wahrscheinlich steht hier ڧ für ق, und diesem *q* kann, wie es scheint, arabisches *k* und *q* entsprechen. Beispiele aus Macalister habe ich in meiner obenerwähnten Abhandlung, Abschn. III, A, 1 a, zusammengestellt. Für die Etymologie kann man zunächst an das türkische قاش „Augenbraue“ denken; dann wäre hier *qaš-ír* zu lesen, und das hybride *r* in der ersten Silbe könnte nur zufällig in dieser Form aus der zweiten Silbe voraufgenommen sein. Sonst bleibt nur noch übrig, in der Bedeutungsangabe eine Ungenauigkeit zu sehen, die aber vielleicht auf die Zigeuner selbst zurückgeht Nach Musil, *Arabia Petraea* III, S. 159 ist *karša* im Beduinen-Arabisch „Augenklappe“, ein Wort, das mir allerdings sonst nicht in dieser Bedeutung vorgekommen ist; dann wäre, wie oben vorgeschlagen, *karš-ēr* zu lesen, und dies ist mir doch das Wahrscheinlichere. Die Nawar haben in Südpalästina allerlei fellachisches und beduinisches Sprachgut übernommen.

Brot *mânā*. Dies ist ein bekanntes Zigeunerwort, das auch im vorderen Orient überall in den Dialekten bekannt ist; vgl. *móni* „bread, a loaf“, Macalister S. 131, Nr. 868; *maná* „Brod“, Seetzen S. 184[b]; *mana* „bread“, Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 176; *manna* „bread“, im syr. Qurbâtī bei Newbold, S. 305; *mana* „bread“, in Aleppo, ebd. S. 312; *manaa* in Damaskus bei Everest im *Journ. of the Gypsy Lore Society* II, 1891, S. 25. — S. auch de Goeje, S. 43.[1])

Esel *fár*. D. i. *kar* bzw. *qar*; vgl. *ḳar* „a donkey, a mule“, Macalister S. 173, Nr. 704; *karr* „Esel“, Seetzen S. 185[a]; *kháris* „ass“, für das Ġagarī, bei Newbold S. 297, d. i. *ḫar-is* (oder *kʰar-is*?) „sein Esel“; *kharr* im syr. Qurbâtī, *kharri* (d. i. *ḫar-i* „ein Esel“, mit unbestimmtem Artikel) im Dūmânī, „ass“ bei Newbold S. 304. Wie sich *k*, *q* und *kʰ* in diesem Worte zu einander verhalten, kann ich nicht feststellen, da mir die Kenntnis der lebendigen Sprache abgeht und das Material nicht derart ist, diesen Mangel zu ersetzen. Nur darauf sei hingewiesen, daß im Kurdischen *kar* für persisch *ḫār* vorkommt. — S. auch de Goeje S. 42.

Frau *adžûr*. D. i. *a-ğûr*; vgl. *jûar*, *jûri* „a woman, Macalister S. 166, Nr. 554; *djúry* „Weib“, Seetzen S. 186[b]; *jûr* „woman“, Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* S. 176; *giour* „woman“, in Aleppo, bei Newbold S. 312. Das vorgesetzte *a* kann kaum demonstrativisch sein; es müßte sonst *ahi* oder *ē* lauten. Daher ist es wohl ein Erweiterungsvorsatz vor dem Stamm wie in *atšékna* „Öl“,

---

1) H. Stumme fragt, ob dies *mana* zur Etymologisierung des ihm etymologisch rätselhaften türkischen Wortes *manaw* (Redhouse von 1890, S. 1986b) bzw. neugriech. μανάβης „Obsthändler, Gemüsehändler“ herangezogen werden könne. Da jedoch m. W. *mana* in allen Zigeunerdialekten nur „Brot“ bedeutet, und da andererseits ein Bedeutungsübergang von „Brot“ zu „Obst, Gemüse“ mir sonst unbekannt ist, halte ich einen Zusammenhang der Wörter nicht für sehr wahrscheinlich.

s. unten, und wie er in *ardt* „Nacht" bei den Zigeunern in Syrien und Persien allgemein gebräuchlich geworden ist. — S. auch de Goeje S. 41.

Haare *wālûr.* D. i. *bāl-ûr* (*wāl-ûr*) „dein Haar"; vgl. *wal, wáli* „hair", Macalister S. 199, Nr. 1240; *wahl* „Haar", Seetzen S. 184[b]; *bâl* or *vâl* „hair" im Ġagarī, Newbold S. 297 und im syr. Qurbâtī, ebd. S. 305. — S. auch de Goeje S. 40. 5

Hand *ḫasṭûr.* D. i. *ḫast-ûr* „deine Hand"; vgl. *ḫast* „a hand", Macalister S. 162, Nr. 464; *chasst* „Hand", Seetzen S. 184[a]; *khŭst* „hand", Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 176; *kustúr* „hand" im Ġagarī, Newbold S. 297, d. i. *ḫast-ûr* „deine Hand"; *kustúm*, *kustúr* „hand", für das syr. Qurbâtī, Newbold S. 304, d. i. *ḫast-ûm* „meine Hand", *ḫast-ûr*; *habsome* „hand", in Aleppo, Newbold S. 312, d. i. wohl *hastome* = *ḫast-ôm* „meine Hand", denn *ō* und *ū* wechseln beim Singularsuffix. — S. auch de Goeje S. 45. 10 15

Haus *kerī.* Der Vokal der ersten Silbe schwankt zwischen *i*, *u*, *e* und völligem Ausfall; letzteres natürlich nur bei Ultimabetonung. Vgl. *kúri* „a house, tent, room", Macalister S. 171, Nr. 668; *kurîh* „Zelt", Seetzen S. 187[b]; *kurî* „house", Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 176; *kír* „house", im Ġagarī, Newbold S. 298; *kurí* or *kíri* „house", im syr. Qurbâtī, Newbold S. 305; *kiry, cree, ikree* (auch *ukri* in *dōr mukri*, d. i. *dōm ukri* „Gypsy's house"), Everest im *Journ. of the Gypsy Lore Soc.* II, London 1891, S. 25. — S. auch de Goeje S. 42. 20 25

Jahr *wéres.* Vgl. *wars* „a year", Macalister S. 199, Nr. 1246; *worszûs* „Jahr", Seetzen S. 186[a], d. i. *wars-ûs* „sein Jahr"; *varras* or *barras* „year" im syr. Qurbâtī, Newbold S. 305. — S. auch de Goeje S. 40.

Junge *zerû.* Vgl. *zárō* „a boy", Macalister S. 202, Nr. 1293; *sarú* „Knabe", Seetzen S. 186. 30

Kamel *dewāǧī.* Vgl. *dāwāi* „a camel", Macalister S. 149, Nr. 207. Zu Grunde liegt natürlich eine Dialektform des türkischen *dewe*, und zwar eine solche, in der das *e* sehr weit offen, nach dem *a* hin gesprochen wird. Während bei Macalister noch der aus dem zweiten *ā* entstandene kurze Diphthong gewahrt ist, hat Zwiten bereits einen langen Diphthong, der, falls er richtig gehört ist, seine Entstehung dem Akzent verdankt. Wenn das -*ī* richtig ist, so wird es der unbestimmte Artikel des Nûrī sein; vgl. meine Besprechung von Macalister's Buch in den *Gött. Gelehrt. Anz.* Der Gebrauch dieses Wortes deutet darauf hin, daß die syrischen Nawar längere Zeit mit Turkmenen oder Tataren zusammengelebt haben müssen. Die anderen Zigeunerdialekte des vorderen Orients gebrauchen indisch-persische Wörter *hunt, asht, ashtr, ashtur*; vgl. in der Einleitung zu *Arab. in den morgenl. Zigeunersprachen* die Bemerkung über v. Kremer's Ḥalebī-Wort Nr. 10. Auch Seetzen, dessen Wörterverzeichnis doch aus Palästina stammt, hat S. 185[a] *ischtürr* = „Kamel". 35 40 45

Kehle *gergiûr*. D. i. *gergi-ûr* „deine Kehle". Man erwartet *gérgir* (bzw. *gúrgir*, vgl. *gúrgirk* „of your throat", Macalister, S. 156, Nr. 356; aber *gúrgúr* „neck", im syr. Qurbâtī, Newbold S. 305, d. i. wohl *gurgûr* „dein Hals"); bei der Mannigfaltigkeit der Vokale in den Singularsuffixen des Nûrī nimmt auch diese Form nicht Wunder. Vielleicht ist sie jedoch gerade ein Hinweis darauf, daß sich im Nûrī bereits das Streben nach Vereinfachung geltend macht; denn in Zwiten's Formen findet sich stets das Singular-Suffix *-ûr*, nach konsonantischem sowohl wie nach vokalischem Auslaut. Das Wort *gurgi* ist bekanntlich mit dem lateinischen *gurgulis*, aus dem das deutsche Wort „Gurgel" stammt, urverwandt.

Kleider *efergîr*. D. i. wahrscheinlich **ē-firǵ-êr* „dies [sind] deine Kleider", oder eher **afriǵ-êr* „deine Kleider"; denn im Nûrī kann die Pluralendung sowohl an den arabischen Singular wie an den arabischen Plural antreten. Das Wort ist mir in dieser Bedeutung sonst nicht begegnet. Wegen seines *f* und *ǵ* kann es nicht ein echt-zigeunerisches, aus Indien stammendes Wort sein. Es gehört m. E. zur arabischen Wurzel *frǵ*. In Syrien und Palästina gebraucht man ziemlich allgemein das Wort *'awâ'i* für „Kleider"; dies ist ein doppelter Plural von *wi'â* „Gerät, Gefäß". Obwohl ich keinen Beleg habe, nehme ich an, daß in irgend einem arabischen Lokaldialekte *firâǵ* (Plur. *afriǵa*), eigentlich „Gefäß, Ledersack, Schlauch", auch in der Bedeutung „Kleid" vorkommt, oder vielleicht besser noch, daß nur der Plural *'afriǵa* die Bedeutung „Kleider" angenommen hat, wie *'awâ'i* im Arabischen, „Sachen" im Deutschen, „things" im Englischen, *kiyáke* „Sachen", dann „Kleider" im Nûrī; vgl. *Arab. in den morgenl. Zig.-Spr.*, Abschnitt IV, 3. Daraus wäre dann das zigeunerische **afirǵêr* entstanden. Nicht so wahrscheinlich ist die Ableitung vom Singular *firâǵ*; immerhin könnte *e* der verkürzte Demonstrativvorsatz *ē* sein, wie z. B. unten bei *ebulûr*, und das lange *ā* könnte im Nûrī bei Akzentverschiebung ohne Weiteres ausgefallen sein, also **ē-firāǵ-êr* > **efirǵêr*; vgl. *Arab. in den morgenl. Zig.-Spr.*, Abschnitt III, A, 2, c. Zur Bedeutung des Wortes sei auch noch auf den pers.-türk. Gebrauch des Wortes *furāǵa* hingewiesen; nach Vullers und Bianchi-Kieffer s. v. bedeutet es ein „Stück Zeug zum Abwischen der Feder".

Kopf *seriûr*. D. i. *seri-ûr* oder *siri-ûr* „dein Kopf". Vgl. *siri* „head", Macalister S. 191, Nr. 1074; *szerínns* „Kopf", Seetzen S. 184[a] (wahrscheinlich ein Schreib- oder Druckfehler, am ehesten für *szerius*, d. i. *seri-ûs* „sein Kopf"); *sir*, *shirit* (vielleicht Druckfehler für *shir-is* „sein Kopf"), im Ǵagarī, Newbold S. 297; *sir*, *chir* „head", im syr. Qurbâtī, ebd. S. 305; *ser* „head", in Aleppo, ebd. S. 312, sieht eher nach dem persischen Worte *sär* aus. — S. auch de Goeje S. 44.

Kuh *gûrū*. Vgl. *gōrū*, *górū*, *gōrwi* „a cow", Macalister S. 156, Nr. 346; *gorú* „Kuh", Seetzen S. 185[b]; *góru* „cow", im

Ġagarī, Newbold S. 297; ebenso im syr. Qurbâtī, ebd. S. 304; *goorur* „cow", in Aleppo, ebd. S. 312 (= *gōrû-r* „deine Kuh"). — S. auch de Goeje S. 42.

Milch *kîr*. Vgl. *kir*, *kíri* „cheese, milk", Macalister S. 169, Nr. 625; *kîr* „Milch", Seetzen S. 184[b]; *kîr* and *lebben* „milk", im syr. Qurbâtī, Newbold, S. 304; *keer* (d. i. *kîr*) „milk" in Aleppo, ebd. S. 312.

Monat *mâs*. Vgl. *mas*, *mási* „a month", Macalister S. 179, Nr. 826; *maszûs* „Monat", Seetzen S. 186[a] (d. i. *mās-ûs* „sein Monat", wahrscheinlich aus einer Genitivkonstruktion entnommen, in der ja meist der Possessiv beim Nomen reg. steht wie im Türkischen); *mas* „month" im syr. Qurbâtī und im Dūmânī, Newbold S. 305. — S. auch de Goeje S. 43.

Mund *zeriûr*. D. i. *zeri-ûr* „dein Mund". Vgl. *zárí* „a mouth", Macalister S. 202, Nr. 1292; *serrîh* „Mund", Seetzen S. 184[a].

Nacht *arátṭ*. D. i. wohl *arât*; doch muß es mit dem *t* eine eigene Bewandtnis haben, da Zwiten es sonst nicht durch *ṭṭ* wiedergegeben hätte. Vgl. *ărát* „a night", Macalister S. 140, Nr. 35; *arrâk* „Nacht", Seetzen S. 186[a] (wohl Druckfehler für *arrât*, zumal das *t* auch in *arât éskerij* „Abend", ebendort erhalten ist); *rátsi* „night", im Ġagarī, Newbold S. 297 (mit Suff. der 3. Pers. Sing.); *arát* „night", im syr. Qurbâtī, ebd. S. 304; *rát* „night", bei pers. Zigeunern, ebd. S. 308. — S. auch de Goeje S. 44.

Nase *bernûr*. D. i. wohl *pern-ûr* oder *pirn-ûr* „deine Nase". Vgl. *pirn* „a nose", Macalister S. 187, Nr. 974. Die anderen morgenländischen Zigeunerdialekte gebrauchen das einheimische Wort *nak*; vgl. *nack* „Nase", Seetzen S. 184[a]; *nak* „nose", Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 176; *nakoum* „nose", in Aleppo, Newbold S. 312, d. i. *nak-ûm* „meine Nase". Hier liegt ein ähnlicher Fall vor wie bei dem Worte für „Kamel". Der von Macalister und Zwiten aufgenommene Dialekt hat ein türkisches Wort (*burn*, in den östlichen Dialekten mit *p* im Anlaut). — S. auch de Goeje S. 43.

Öl *atšékna*. Vgl. *cúkna* „oil", Macalister S. 148, Nr. 185. Seetzen S. 184[b] hat statt dessen das arabische Wort *seïd* (d. i. *zait*, bzw. *zêt*). Auch hier findet sich im Munde der Nawar ein Vorschlagsvokal wie bei *adžûr* (oben S. 236), *arátṭ* (oben auf dieser Seite), *ashtur* (u. ähnl., oben S. 237). Dieser Vorschlagsvokal ist vor *r* sowohl aus persischen wie aus semitischen und türkischen Dialekten bekannt. Sehr häufig ist er im Neuarabischen (wie ja auch im Altägyptischen) durch Umspringen des Vokals der ersten Silbe entstanden, vgl. *kĕtîr* > *iktîr* usw.; hier dient er gewissermaßen dazu, um eine Doppelkonsonanz im Anlaut der semitischen Aussprache mundgerecht zu machen. Da ja *ǧ* und *č* eigentlich zusammengesetzte Konsonanten sind, sind die Formen *aǧûr* (*adžûr*) und *ačúkna* (*atšékna*) wohl in derselben Weise zu erklären.

Penis *fārúr*. D. i. wohl *kar-ûr* „dein Penis". Dies Wort ist mir in den anderen Zigeunerdialekten des Ostens bisher nicht

begegnet, es sei denn, daß das Ġagarī-Wort *kidh* „penis“, Newbold S. 297, dazu gehört. Freilich geben auch nur wenige Wörterverzeichnisse ein Wort für Penis an. Es ist m. E. das persische Wort *kêr* „Penis“, das mir aus Südpalästina bekannt ist; dort gebraucht man es auch wohl im Anklang an das arabische Wort *'êr*, das man durch das vorgesetzte *k* etwas verschleiern will. Die nordabessinischen Dialekte kennen den Laut *ḫ* teils überhaupt nicht, teils (wie das Tigriña) nicht im Anlaut; und so lautet im Munde der Nordabessinier das arabische Wort *ḫêr* „Gut“ *kêr*. Mein abessinischer Diener pflegte meinem arabischen Diener, wenn dieser ihm einen Gefallen getan hatte, zu sagen *kattar kêrak* (d. i. = *allah ịkattir ḫêrak*) „[Gott] vermehre dein Gut“; aber der Araber antwortete stets *ana muš 'âwiz kattar kêrī* „ich will nicht, daß er mein *kêr* vermehre“.

Pferd *gûrā*. Bei Macalister S. 156, Nr. 343 und in den Texten, ist nur die Femininform *góri*, *gôri* „a mare“ belegt, da ja die Araber meist Stuten reiten. In den anderen Verzeichnissen kommt auch, wie bei Zwîten, das Maskulinum vor; vgl. *ghóra* „horse“, im Ġagarī, Newbold S. 297, daneben *aghorai* „mare“; *ghora* or *aghora* „horse“, im syr. Qurbâtī, Newbold S. 304; *uguhra* „horse“, in Aleppo, ebd. S. 312; *ghora* „horse“, bei den pers. Zigeunern, ebd. S. 308. Das vorgesetzte *a-* deutet vielleicht darauf hin, daß *gh* als Doppelkonsonant (aspiriertes *g*) gesprochen wird. Die Femininform wiederum bei Seetzen S. 185[a], *gorîh* „Pferd“. In der Form *goherus* „sein Pferd“, bei Eli Smith in *Hoefer's Zeitschr.* I, S. 179, kann sowohl das Maskulinum wie das Femininum enthalten sein, je nachdem man die Endung *-us* als *-as* oder als *-is* liest; doch ist bei englischer Orthographie ersteres wahrscheinlicher. — S. auch de Goeje S. 42.

Podex *ebulûr*, d. i. wohl *ē-bul-ûr* „dies [ist] dein Anus“. Das Wort *bul*, bzw. *buḍ* ist mehrfach besprochen worden; vgl. u. a. die Zusammenstellungen bei Pott, *Die Zigeuner in Europa und Asien* II, S. 422 und bei Galtier in den *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, Bd. 27, Cairo 1912, S. 6; es geht, wie mich H. Jacobi belehrt, auf ein Wort der indischen Vulgärsprachen zurück. Newbold, S. 297, gibt jedoch *búdí* (im Ḥalebī) und *búd* (bei den ägyptischen Nawar) in der Bedeutung „Pudendum muliebre“. Die Wörter für vulva und anus gehen in manchen Sprachen in einander über. Das persische Wort *kûn* (*kun*) „anus“ bedeutet im Kurdischen „vulva“; für das Persische vgl. Vullers, s. v. کون, کن, sowie کس وکن s. v. کس, für das Kurdische Jaba-Justi, S. 342. Das Wort سوکد bedeutet nach Vullers, s. v., sowohl anus wie vulva. In den arabischen Dialekten ist *ṭîz* gewöhnlich podex oder anus; es kommt aber auch in der Bedeutung vulva vor, vgl. meine Bemerkung in *Zeitschr. für Assyriologie*, Bd. 25, 1911, S. 327. Im

Arabischen bedeutet ferner *gub(u)l* pudenda viri vel feminae, nach einer Stelle bei Dozy, s. v., auch anus; dazu vgl. endlich auch noch die Angaben über *ǧâr(a)* und *ḫurba* bei Lane s. vv.; in dem Dual *ḫurbatâni* werden anus und vulva zusammengefaßt; die gemeinsame Grundbedeutung ist foramen. Zu der Erscheinung, daß die Wörter für pudendum viri und pudendum feminae mit einander wechseln, ist eine Parallele aus amerikanischer Schüler- und Studentensprache zu nennen, die mir von einem Schwager des Präsidenten Wilson mitgeteilt wurde: in den Nordstaaten ist cock das Wort für penis, in den Südstaaten für vulva.

Salz *lûn*. Vgl. *lōn* „salt", Macalister S. 177, Nr. 785; *lóny* „Salz", Seetzen S. 186[b], d. i. wohl *lôn-i* „es ist Salz"; *lón* „salt", im Ġagarī, Newbold S. 296; *lón* „salt", im syr. Qurbâtī, ebd. S. 304; *sona* „salt", in Aleppo, ebd. S. 312, ist wohl Druckfehler für *lona*; in dem Worte *nùl* „salt", im Qarači, Ouseley, nach *Journ. of the Gypsy Lore Soc.* II, London 1891, S 22, sind die beiden Liquiden mit einander vertauscht. — S. auch de Goeje S. 42.

Stock *dendiûr*. Hier würde man zunächst an **dendi-ûr* „dein Zahn" denken. „Stock" heißt im Nûrī nach Macalister *lauri* oder *rauri*. Für *dand* „Zahn" vgl. folgende Belege: *dănd-băginnă* „the tooth-breaker", Macalister S. 148, Nr. 195; *dŏndă* „a tooth", ebendort S. 151, Nr. 254; *dennt* „Zahn", Seetzen S. 184[a]; *dándi* „teeth", im Ġagarī, Newbold S. 297; *dándeir* „teeth", im syr. Qurbâtī, ebendort, S. 305 (d. i. *dandêr* bzw. *dándēr* „deine Zähne"); *dand* „teeth", bei pers. Zigeunern, ebd. S. 308; *dend* „tooth", Eli Smith in *Hoefer's Zeitschrift* I, S. 176. Dennoch wird Zwīten recht haben. Sein Wort *deñdi-* ist von dem häufigen Wort für „Zahn" zu trennen; letzteres geht auf skr. *danta* „Zahn", ersteres auf skr. *daṇḍa* „Stock" zurück.

Tag *dûst*. Vielleicht hat hier eine Verwechslung stattgefunden von *dîs* „Tag" und *dâst* „Bündel" (ursprünglich „Handvoll", ein Wort, das wohl aus dem Persischen über das Arabische ins Nûrī gekommen ist). Jedenfalls ist das *-t* am Schlusse des Wortes für „Tag" unberechtigt; zwar entwickelt sich ein hybrides *-t* im Auslaut nach *-s* vereinzelt in indogermanischen Sprachen, aber hier wird es schon deshalb kaum angetreten sein, weil *dîs* und *dâst* sonst leicht zusammenfallen würden. Vgl. *dis* „a day", Macalister S. 151, Nr. 246; *arbádîs* „Tag", Seetzen S. 186[a], wo natürlich nur *dîs* zur Bedeutung „Tag" gehört, ferner *dîsszûs*, ebendort, in den Namen der Wochentage, eigentlich *dîs-ûs* „sein Tag"; *bedis* „day", im syr. Qurbâtī, Newbold S. 304, wo *be-* vielleicht die arab. Präposition *bi-* „in" ist. — S. auch de Goeje S. 41.

Wasser *pânī*. Dies ist ein allbekanntes Zigeunerwort, das sich in allen Dialekten, bis nach Amerika hin (vgl. Prince im *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, Bd. 28, S. 289) erhalten hat. Für die Dialekte des vorderen Orients vgl. *páni* „water, the sea", Maca-

lister S. 185, Nr. 943; *banih* „Wasser“, Seetzen S. 184^{b}; *banû* „Wasser“, ebd. S. 185^{a}; *bány* „Quell“, ebd. S. 185^{b}; *güldipany* „See“ (eigentlich *guldi pânī* „süßes Wasser“), *bány dáuary* „Fluß“ (eigentlich *pânī dáuari* „das Wasser läuft“), *pani ikschálary* „Tal“ (eigentlich *pâni* [*i*]*kšâlari* „das Wasser trägt fort“) ebd. S. 186^{b}; *páni* „water“, im syr. Qurbâtī, Newbold S. 304; ebenso bei den pers. Zigeunern, ebd. S. 308 (sowie bei Ouseley im *Journ. of the Gypsy Lore Soc.*, a. a. O.); *panee* „water“, in Aleppo, ebendort S. 312; *pāny* „water“, bei Everest im *Journ. of the Gypsy Lore Soc.* II, London 1891, S. 25 f. Da *b* und *p* sonst im Nûrī meist scharf geschieden werden und da in allen Dialekten das *p*- von *pâni* sich stets gleich bleibt, so beruhen die Formen mit *b*- bei Seetzen auf Versehen seinerseits, die aber auffällig sind, da er nicht aus Thüringen, sondern aus dem Jeverlande stammte. — S. auch de Goeje S. 44.

Nachtrag.

Zu S. 235: Zu dem Übergange von *aki* > *iki* vgl. auch arab. *laki* > neuarab. *lik*, ähnlich hebr. *lēk*.

Zu S. 238: H. Stumme verweist auch auf maghrebinisch *ḥwâïž* „Sachen, Kleider“, im Sing. aber *ḥâža* „Sache“.

Zu S. 240: Dr. A. Siddiqi kennt *bul* und *bur* als vulgäres Wort für „vulva“ im Hindustani; ebenfalls ganz vulgär ist das davon abgeleitete Wort *bullō* „Frau“.

Kleine Mitteilungen.

Zur Etymologie von altind. *mleccha.* — Zur Aufhellung dieser ZDMG. 68, 719 (Jayaswal) und 72, 286 (Liebich) angeregten Frage gestatte ich mir die folgenden Zusammenstellungen: *mleccha* „stammelnd, unverständlich sprechend", *mlecchati* (Śat. Br.) „wälschen", *mlecchitavai* (Mahābhāṣya I, 2, 8), Pf. *mimleccha* (Gr.), Part. Pf. pass. *mliṣṭa mlechita* (Gr.). Sāyaṇa gibt in seiner Dhātuvṛtti zu *mlecch-* Dhātup. 7, 25 die Intensivformen *memleśmi*, *memliśmas*, vgl. auch Hemacandras Dhāt. ed. Kirste S. 119: *memleśvaḥ*, *memleśmaḥ*, neben *memlechvaḥ*. Sollten diese Formen mit *ś* nicht auf grammatischer Fiktion beruhen, so könnten sie = urind. **memleṣmi*, **memliṣmas* sein (Verf. Zur Textkritik u. Lautlehre des ṚV. in WZKM. 21, 132 f.); pali *mimliccho*, prakr. *miccha*, *mĕccha* (Pischel, Prakr. Gr. § 105) aus idg. **mlais-sko*, cymr. *bloesg* „stammelnd, stotternd" (Loth, Rev. Celt. 20, 348)[1]: lat. *blaesus* „stammelnd" aus **mlais-sos*. Die Annahme, daß idg. anlaut. *ml* zu lat. *fl* geworden wäre, ist sehr anfechtbar, vgl. lat. *blandus*: ai. *vi-mradati* (Johansson, KZ. 30, 441, v. Planta, Gr. d. Osk.-Umbr. I, 305, Brugmann, Grdr.² I, 370), lit. *nu-blė́dnė́jęs* „entkräftet" (Bezzenberger, Lit. Forsch. 205). Dagegen ist lat. *flaccus* „welk" nicht mit Walde, Lat. Wtb.² 296 zu ai. *mlāyati* zu stellen, sondern = idg. *bhlāk-*, lit. *blúkszti* „welk, schlaff werden". Ebenso steckt in lat. *flagrum* „Geißel, Peitsche" idg. *bhl*: lett. *belzēt* „schlagen", aisl. *blaka* „schlagen"; ferner lat. *flavus*: ae. *blǽw*, aisl. *blár* „blau" (Walde² 298), gr. φαλός, lit. *balù* „weiß werden", *báltas* „weißlich", *balgans* dass., lett. *bāls* „bleich", abg. *bělъ* „weiß", arm. *bal* „Blässe, Bleichheit", ai. *bhala* „Glanz". Lat. *flagitium*, das nach Usener, Rhein. Mus. 56, 5 ff. von *flagitāre* abgeleitet ist, ist entweder mit Walde² 297 zu *flagrum* zu stellen, oder geht auf idg. **ghrāgh* zurück: ai. *garhate* „klagt, tadelt", aw. *garez* dass., mp. *garzītan*. Idg. anlaut. *ml* ist demnach im Lat. nur zu *bl* geworden. Lat. *blaesus*, von dem abgeleitet sind die im Oskischen vorkommenden Namen *Blaesus*, *Blaesius* (vgl. Walde² 92), kann wegen seiner Bedeutungsverschiedenheit unmöglich aus gr. βλαισός „aufwärts gekrümmte Füße habend" entlehnt sein, vgl. z. B. Hippocr. ed. Kuelewein II, 144: ἢν δὲ ἐς τὸ ἔσω μέρος ἐξαρθρήσῃ, βλαισοὶ γίνονται, ἧσσον δὲ ἑστάναι δύνανται; 218, 5: ὅπως ὁ πούς ὀλίγῳ μᾶλλον, ἐς τὸ βλαισὸν ῥέπων φαίνηται. 242, 11: ἢν δὲ ἐς τὸ ἔσω, βλαισότεροι, μινύθει δὲ τὰ ἔξω. βλαισός ist vielmehr mit lat. *blaesus* urverwandt aus **mlais-*

---

1) Foy, IF. 6, 323 hält cymr. *bloesg* wegen mbret. *blisic* aus dem Lateinischen entlehnt, allein mbret. *blisic* bedeutet „délicat" und ist nach Loth. Rev. Celt. 20, 348 gar nicht mit cymr. *bloesg* verwandt. Die Endung *-ic* ist im Bret. das gewöhnliche Diminutiv-Suff., z. B. *garic* von *garr* „jambe", *eluennic* von *eluen* „étincelle", *glasic* (*glazik*) von *glas*, *baudic* von *baut* „voût". *goazennic* neben *gouazenn* „veine", *glisic* „petit saumon" neben cymr. *gleisiad* „saumon".

sos. Bugge, KZ. 19, 433 will lat. *blaesus* mit an. *kleiss* „lispelnd“ verknüpfen, aber lat. *b* kann nicht aus idg. *g* entstanden sein. Bloomfield, Am. Journ. Phil. 6, 46 ff. vergleicht gr. *ἀμβλακεῖν* (neben *ἀμπλακεῖν*; betreffs des *π* des Wortes vergleiche man J. Schmidt, KZ. 37, 28 f.) „fehlen, irren, sündigen“, abg. *mlъcati* „schweigen“ mit ai. *mleccha*, was aber lautgesetzlich unmöglich ist. E. Kuhn, KZ. 25, 327 hat pali *milakkho* mit ai. *mlecch-* verbunden, was ebenfalls den Lautgesetzen widerspricht. Pali *milakkho*, prakr. *milakkhu* „unverständlich, sprechend, Barbar“, ai. **m̥ḷska*, **m̥ḷsku*: got. *untila-malsks* „unbesonnen“, altsächs. *malsc* „übermütig“, nhd. dial. *mulschen* „schlafen“, *mulsch* „weich, überreif“ (vgl. auch E. Kuhn, KZ. 25, 327, J. Schmidt, KZ. 27, 333, Zupitza, GG. 200), idg. *m̥ḷkh-sku*: ved. *mūrkhá* „Dummkopf“, lett. *mūlkis* dass., lit. *mùlkis*, gr. *βλᾱξ* „schlaff, träge, töricht“, *βλάκα· μωρόν* (Hes.) vgl. Wiedemann, BB. 13, 308, Bezzenberger, BB. 17, 215 f. gr. *ἀμβλακίσκω*, *ἀμβλακεῖν* „fehlen, sich vergeben“ (vgl. Prellwitz² 31), abg. *u-mlъknąti* „verstummen“, sl. *molčati* „schweigen“, *o-molkniti* „verstummen“, nsorb. *mjelcaś* „schweigen“, abg. *mlъčati* „schweigen“, poln. *milczeć* dass., čech. *mlčecky* „schweigend“, alb. *mekem* aus **melkemi* „halte den Atem an, bin sprachlos“, *mekε* „Dummkopf“ (G. Meyer, Alb. Wtb 268), gr. *μάλκη* „erstarren“, *μαλκιάω* „erstarre“, *μάλκιος* „erstarrend, frostig“. Bartholomae's Ansicht (Stud. I, 45, II, 50), daß ai. *mūrkhá* entweder eine Neubildung zu ai. *mūrchati* oder aus **mrg* + *skh* entstanden sei, entbehrt jeder Begründung. Unmöglich ist v. Grienberger's Erklärung („Untersuchungen z. got. Wortkunde“ 229), die er von got. *malsks* gibt; nach ihm wäre es = idg. **maldh-sko* (: gr. *μάλθων*, abg. *mladъ*), aber die von ihm angenommene idg. Grundform hätte zu got. **malzgs* werden müssen.

Die Untersuchung hat somit ergeben, daß altind. *mleccha* nicht mit altind. **m̥ḷska*, **m̥ḷska* (pali *milakkho*, prakr. *milakkhu*) etymologisch verwandt ist, aber beide Worte rein indogermanischen Ursprungs sind.

I. Scheftelowitz.

Äthiopisch ጽርእ *Griechenland.* — Die historische Schreibung dieses etymologisch bisher unklaren Namens dürfte ዐርብ sein. Ich setze ዐርብ dem minäischen 𐩲𐩧𐩨 gleich, das Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen, II. Heft, S. 70. 72 in der Bedeutung „Westen“ erwiesen hat. Die Minäer mochten dabei in Sonderheit an das im Westen liegende Ägypten denken, wo Griechen herrschten und Griechen lebten. Im Äthiopischen hat sich dann das Wort, unter Vergessen seiner Bedeutung als Himmelsrichtung, fest auf Griechen und Griechenländer gerichtet. — Bedeutungslos scheint es, daß in Bezold's Kebra Nagast S. 126 a 6 ein ägyptisches Wort als ጽርእ angegeben ist.

F. Praetorius.

Verfasserverzeichnis.

(* vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt ist.)

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



